هذا الشرح
لصدر المتألهين صدر
الدين محمد بن ابراهيم
الشيرازي قدس
روحه الشريف

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله مخترع العقل الفعال ومبدع النفس الكمال معلق الصور بالمواد وموقف
الغيب بين الاضداد والابعاد ومحرك الافلاك لا من المركز واليه بل عليه ومكون
الكائنات من تغاير الامهات له المجد والبقاء في البدء والرجعى ومنه الجود والعطاء
في الآخرة والاولى واسئله ان يصلي على اشرف من نهض باعباء الرسالة وسلك
الائمة المعصومين من عترته وآله الاطهار المرتضين المتجلين عن الادناس البشرية عليهم الصلوة والسلام
ولهم الحمد والدعاء والثناء فيقول الفقير الى الله الغني محمد بن ابراهيم الشهير بصدر الدين الشيرازي
عفي عنهما لما طابقت القوانين الحكمية والاصول الدينية على ان اجل النعماء
والسعادة وافضل الوسائل الى الفوز الدنيا تكميل القوة النظرية بتحصيل العلوم الحقيقية وتنقيح
القواعد اليقينية اذ هي انفس ما تشتاق اليه النفوس الانسانية وتتشوق به العقول الهيولانية
وبها يمتاز الانسان ذو النهى على الاشباه والاقران بسبب الكاسب للعرفان غير مخصص

في البحث عن اجمالها وتفصيلها وكنت شديد الاشتغال من سالف الاوان
بتبيينها كثير التوجه من اول الريعان الى تفتيشها حتى ظهر لي ساعيا من
بعد صنوف من علماء الاعصار ووصلت الى غاية افكار من سبقني من حكماء
الادوار فيما فهمت وما بحثته من تحقيق الغرض عنها اشتاتا مما طالعتها من الردود والاحكام
وعاودت بها فكري في الجريدة حين التشاغل بمباحثها من النقض والابرام ارقاما
متشتتة في اوراق متفرقة ولم يتيسر النظم والترصيف وجمعها في التاليف لتشتت
الحال وتفرق البال وعدم مساعدة الزمان ومطالبة اهل العرفان في
لما كثر التماس بعض المترددين الى المشتغلين بقراءة الهداية للحكيم الكامل في
التحرير الفاضل اثير الدين مفضل الابهري الذي هي من الكتب التي امرها معا
لتشتت ما استفيد من اشارات الحكماء وتنبيهاتهم وتشتت فرائد ابياتها
النفيسة المطالب ولو شيئا ثم مضيفا الى ذلك ما تحدثت به ابواب انظاري من الدلايل
من الصفوة لكونها عشرة فيما ابتلانا به فيما ابتلاني به مع غمضه عهدا في كشف الغطاء
عن المعاني جانبا توضيح المقاصد والمباني جانبا عن طريقة الجاهلين الذين
يحفظون ظواهر الالفاظ ولا يرومون بواطن المعاني ومن استفرغ عين عقله
من رمد الغفلات وسنة الغفلات بمداد التعمق في هذا الكتاب الى
طريق الرشاد وهو متوكل القواب ويرى لطائف ما لا يكاد يوجد في مطاوي
الكتب تكبار ودقايق اشارات لا يتيسر الا بها الحكماء في الاعصار والمسؤل ممن
جبلت سريرته على العدالة والانصاف والمامول ممن تجنب عجب العزة
من الحمية والاعتساف ان يصحح مواضع الخطاء والخلل ويصلح مواضع القصور
والزلل بشرط المهارة والتفطن الفائق مع الامعان والفحص اللائق وينبغي
قبل ان نشرع في المقصود بتعريف الحكمة وبيان اقسامها مستعينين بواهب
العقل ومفيض الجود فاعلم ان الحكمة صناعة نظرية يستفاد بها كيفية ما عليه
الوجود في نفسه وما عليه الواجب من حيث اكتساب النظريات واقتناء الملكات
لتستكمل النفس وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود فتستعد بذلك

للسعادة القصوى وذلك بحسب الطاقة البشرية وهي تنقسم على قسمين الاول
هو الحكمة النظرية ومثالها العلم بان العالم محدث وان له صانعا قديما
قادرا عالما وان السماء كرة وان النفس باقية والثاني هو الحكمة العملية
ومثاله العلم بانه كيف يمكن اكتساب الملكات الفاضلة التي هي الفضائل وازالة
الملكات الرذيلة التي هي الرذائل وكيف يمكن ازالة المرض وتحصيل الصحة فكل
واحد من هذين علم الا ان الاول علم بشيء لا اثر لنا فيه البتة فنيل المقصود
من معرفته نفس تلك المعرفة فقط والثاني علم بشيء يكون المطلوب تحصيل
العلم به وايجاده في الوجود وسعيه في الوجود والحكمة النظرية اشرف من الحكمة
العملية لان كلما يعلم ليعمل كان العلم فيه وسيلة والعمل مقصودا والوسيلة
في كل شيء اخس من المقصود فالعلم بالاعمال يكون ادون منزلة من تلك الاعمال
والاعمال ادون منزلة من المعارف الالهية والجلالة القدسية وذلك
يدل على ان الحكمة العملية ادون منزلة من الحكمة النظرية بكثير وايضا فان
ما به يستكمل القوة النظرية وهو الحكمة النظرية ينبغي ان يكون اشرف مما
يستكمل القوة العملية وهو الحكمة العملية لانها من الجنبة العالية من النفس وهذه
هي الجنبة السافلة منها ولذلك تدوم الاولى بدوامها بخلاف الثانية
فانها تفترق عنها بالكلية والكلام الالهي ناطق بحصر الكمالات الانسانية
في هاتين المرتبتين ثم لما قسمت الاشياء الى ما لا يتعلق باعمالنا وسموا
العلم المتعلق به الحكمة النظرية التي غايتها استكمال القوة النظرية من النفس
بحصول العلم التصوري والتصديقي بامور ليست تتعلق بكيفية عمل او كيفية
مبدأ عمل من حيث هو مبدأ عمل ليحصل العقل بالفعل والى ما يتعلق باعمالنا
وسموا العلم المتعلق به الحكمة العملية التي غايتها استكمال القوة العملية بالاخلاق
بعد استكمالها بتكميل القوة النظرية بالعلم التصوري والتصديقي بامور تتعلق
بكيفية عمل او كيفية مبدأ عمل من حيث هو كذلك قسموا الحكمة النظرية ثلثة
اقسام منها ما تعلق بامور غير مادية مستغنية القوام في نحوي الوجود العيني و

هي ع ر

الذهني

الذهني عن اشتراط المادة كالاله الحق والعقول الفعالة والاقسام الاولية للموجود
كالواجب والممكن والواحد والكثير والعلة والمعلول والكلي والجزئي وغير
ذلك فان خالط شيء منها المواد الجسمانية فلا يكون على سبيل الافتقار
والوجوب ويسمون هذا القسم العلم الاعلى وفيه العلم الكلي المشتمل على تقاسيم
الوجود المسمى بالفلسفة الاولى اي التشبه بالاله علما وعملا ولما كان
الاتصاف بهذا العلم موجبا لهذا التشبه اطلق عليه الفلسفة ووجه كونه اولى
تقدمه على سائر العلوم رتبة ومنه الالهي الذي هو فن المفارقات المسمى
باثولوجيا اي معرفة الربوبية وموضوع هذين القسمين اعم الاشياء وهو الموجود
المطلق من حيث هو هو ومنها ما يتعلق بامور مادية وان كان الوهم يجردها
تجريدا ما ولا يحتاج في فرضها موجودة الى خصوص مادة واستعداد وهي
الحكمة الوسطى والعلم الرياضي والتعليمي كالتربيع والتثليث والتدوير
والكرية والمخروطية والعدد وخواصه فانها امور تفتقر الى المادة في وجودها
لا في حدودها وانما سمي بالرياضي والحكمة الوسطى لان النفس ترتاض به من
حيث ينتقل عما يليه كالحس الى ما يجرد الذهن عن المحسوس بالكلية فهو
واسطة الى اليقين كجسر يوصل وهو العلم الالهي وعلوم التعاليم اربعة لان
موضوعها الكم وهو اما متصل او منفصل والمتصل اما متحرك او ساكن
فالمتحرك هو الهيئة والساكن هو الهندسة والمنفصل اما ان يكون له نسبة
تاليفية او لا يكون فالاول هو الموسيقى والثاني هو الحساب ومنها ما تعلق
بامور مادية لا بحسب الوجود ومع عدم تجردها لا تستغني في فرض وجودها
عن التغير وخصوص الاستعداد فان الانسان مثلا لا يمكن ان يفهم او يتصور الا
في لحم وعظم والفطوسة الا في الانف بخلاف التقعير وهذا هو العلم الطبيعي
وموضوعه جسم العالم من حيث انه مبدأ حركة او سكون وهذا هو التقسيم
المشهور وقد فرق الشيخ الالهي صاحب الاشراق قدس الله تعالى سره بين الحساب و
الهندسة بان موضوع الحساب العدد وهو من الاقسام الاولية للموجود لان الموجود

بما هو موجود وهناك لان تعين عنه بوحدة او كثرة من غير ان يصير رياضيا او
طبيعيا لكونه الموجود واحدا او عددا لا يحتاج الى مادة من حيث هو هو وعدد لا في
الوهم ولا في العين فان المفارقات ذوات عدد وموضوع الهندسة المقدار
ولا يقع في الاعيان الا في مادة فعلى هذا فارق الحساب الهندسة وما
ذكره هو حسب بناء على التقسيم المشهور دخوله في ضابطة العلم الكلي مع انه من
اقسام الرياضي فلو اشترط في العلم الاعلى عدم المخالطة بالكلية خرج منه كثير من
تقاسيم الوجود وان ترك على جهة التجرد دخل موضوع الحساب فيه فما تم
التقسيم المشهور فالاجود ان يقسم العلوم الى ما موضوعه نفس الوجود والى ما
ليس موضوعه نفس الوجود فالاول العلم الاعلى والذي ليس موضوعه نفس الوجود
اما ان يشترط في موضوعه صلوح مادة مخصوصة الاستعداد ام لا الاول
هو الطبيعي والثاني هو الرياضي وهي طريقة حسنة لا يلزم منها دخول الحساب
في الالهي واما الحكمة العملية التي موضوعها النفس الانسانية من حيث
اتصافها بالاخلاق والملكات فهي ايضا ثلثة اقسام لان التدابير البشرية
ما للسياسات الانسية لا يخلو اما ان يختص بشخص واحد منفردا او لا الاول
هي الحكمة التي بها يكون للانسان بمعيشته الدنيوية فاضلا وبحيوته الاخروية
كاملا ويسمى علم الاخلاق والتي لا يختص بشخص واحد بل لا بد فيها من
شركة تتم بها الاجتماع فذلك الاجتماع اما ان يكون بحسب منزل او بحسب
مدينة فالاول يسمى حكمة منزلية والثاني حكمة مدنية ومن جعلها اربعة
قسم القسم الثاني منهما لان المدنية تنقسم الى ما يتعلق بالملك والسلطنة
والى ما يتعلق بالنبوة والشريعة ويسمى الاول علم السياسة والثاني علم
النواميس وقد وقع في الحكمة النظرية مثل هذا او لا تناقض فيه لدخول
احد القسمين في الاخر عند من ثلث القسمة ولافلاطون كتاب في نظام
الحكومة واللطافة فيما يتعلق بالشريعة والنبوة يسمى بالنواميس ولارسطو
ايضا كتاب في ذلك ولكل منهما كتاب في سياسات الملوك وقد صنف المعلم

الاول

الاول كتابا حسنا في تهذيب الاخلاق وصنف من المتاخرين ابو علي بن مسكويه
كتابا جامعا فيه سماه بكتاب الطهارة لخصه المحقق الطوسي قدس سره فهذه
اقسام الحكمة الاصلية والحق ادخال المنطق في الحكمة وجعلها من اقسام النظرية
كما فعله الشيخ الرئيس كيف ولو اختص موضوع الحكمة بالموجودات العينية
لخرج منها العلم بتقاسيم الوجود من الامور العامة وما اجيب عنه بان الامور
العامة هناك ليست موضوعها بل محمولات تثبت للاعيان فلا يخرج من تكلف
مستغنى عنه وكذا في جعلها مشتقات دون المبادي اذ لا فرق بين الموجود بما
هو موجود والوجود وبين الممكن بما هو ممكن والامكان كما نص عليه الشيخ في الشفا
وهذا الكتاب مرتب على علوم ثلثة المنطق والطبيعي والالهي بتقديم الاول
لكونه علما آليا وتاخير الثالث لكونه علما بمبادي المحسوسات وداب التعليم
التدريج من المحسوسات الى المعقولات ومن الاسهل الاقرب الى الاصعب
الابعد اقتداء بالمعلم الاول قيل اعرض المصنف عن الحكمة الرياضية لابتنائها
في الاكثر على الامور الموهومة كالدواير الموهومة المبحوث عنها في الهيئة
وعن اقسام الحكمة العملية باسرها لان الشريعة المصطفوية قد قضت الوطر
عنها على اكمل وجه واتم تفصيل ورد ذلك بان كون الامور التي يبتني عليها
مسايل علم الهيئة موهومة صرفة غير محققة الوقوع في نفس الامر غير مسلم
سيما الدواير والخطوط والنقاط التي تتعين بالحركة كالمناطق
والمداور والاقطاب وكلام الشيخ الرئيس في عدة مواضع من كتبه صريح
في ان هذه الامور كما توجد في الجسم بسبب القطع كذلك توجد بالحركة ايضا
وكون ادراكها مما يتعلق بالة الوهم ولها معا ونشريك فيهما لا يوجب
كونها غير متحققة في نفس الامر ولا ايضا يقتضي رفض العلم الذي يبتني عليها
مع انه يشتمل على كثير من المنافع منها الاعانة على غيره من العلوم كالالهي
والطبيعي والخلقي على ما ذكره بطليموس في صدر كتاب المجسطي بل الغفلة
عن هذا العلم الشريف الذي يطلع به الانسان على دقايق صنعة فاطر

الوجود ولطايف حكمته تعالى في الخير والجود بفيض عظيم وافر شامل للطالب
الحكمة والسعادة وقد تنازع قدماء الفلاسفة في ترجيح احد من الرياضي
والطبيعي على الاخر في الشرف والفضل لكل منهما الى طرف حجج مذكورة
في اسفارهم والحق ان الحكم الجزم بفضيلة احدهما مطلقا على الاخر غير
سديد بل كل واحد افضل من وجه اما الطبيعي فلوجوه الاول انه يبحث
عن المبدأ للحركة والسكون وهو امر جوهري والرياضي يبحث عن الكم وعوارضه
وهو امر عرضي والجوهر والجوهري اشرف من العرض والعرضي الثاني ان
القوى العاملة في الاجسام لها التاثير والعلية والكيفية ولواحقها معلولة
تابعة للقوى الجسمانية والمتبوع افضل من التابع الثالث ان الطبيعي
في الاغلب يعطي اللم والرياضي يعطي الان ومعطي اللم افضل الرابع هو
ما ذكر من ان الطبيعي موضوعه واحوال موضوعه امور حقيقية واقعة
في الاعيان والحساب والهندسة اكثرها مبني على الموهومات والامر
المتحقق الذي له وجود في نفسه اشرف من الاوهام الخامس ان الطبيعي
يشتمل على علم النفس وهو ام الحكمة واصل الفضايل والنفس هي العاقلة
الباحثة وهي ام الصناعة ومعرفتها اشرف المباحث بعد اثبات المبدأ
الاعلى ووحدانيته والجاهل بمعرفتها لا يستحق ان يقع عليه اسم الحكمة وان
اشرف ساير العلوم فالعلم المشتمل على معرفتها افضل من غيره واما الرياضي
فهو اشرف من الطبيعي لوجوه اخر منها انه اقرب الى الامور المجردة عن المواد
بالكلية فهو واسطة الى الالهي فهو افضل ومنها ان الاحوال الوهمية و
الخيالية غير متناهية والشيء هنالك لا ينقف عند حد فهو افضل مما هو
محصور بين الحواصر ومنها ان الامور الرياضية اصفى والطف والدوام من
الامور المكدرة الجسمانية ومنها قلة التشويش والغلط في براهين العددية
او الهندسية بخلاف الطبيعي بل الالهي ومن اجل ذلك قيل ادراك الالهي
والطبيعي من جهة ما هو اشبه واحرى لا باليقين اما الاول فلكونه وراء ما

مدركات

مدركات الحواس بالكلية واشتغاله عن احاطتها به واما الاخر فلتغاير
حال العنصر خفاء حال المغشوش بالاغشية الجسمانية على العقل المسلط
الحواس على ادراكها ولو ذهبنا الى احصاء فضايل تلك العلم وما فيه من
العجايب والغرايب لادى ذلك الى تطويل بالغ واما ما ذكره شيخ الاشراق
من انه كان في الزمان القديم من شان الصبيان الاشتغال بالعلوم
الرياضية واشد لالاله بكلام الحكيم سقراط انه اراد الاشتغال
بالعلوم الرياضية في اخر عمره ولم يتيسر له ذلك لهجوم الواقعة التي قتل
بها علة التاخير للنظر الى كتب مشتغلا بافضل العلوم واشرف الصناعات
وهي الفلسفة ولم التفرغ للنظر في الرياضيات لشدة استغراقه في هذا فهذا
لا يدل على مفضولية العلوم الرياضية مطلقا الا عن العلوم الالهية
والدليل عليه قوله اذا اطلقت الفلسفة لا يراد بها الا معرفة المفارقات
والمبادي والابحاث المتعلقة بها ولا شك في افضلية هذه العلوم
على الرياضي وعلى ساير العلوم وكون الصبيان كانوا ينظرون فيه في
قديم الايام لا يدل على خساسته بل هو علم عقلي شريف وللخيال فيه معاونة
شديدة ولكون الخيال فيه معاونا والمستولي على الصبيان هو الخيال
والوهم فلا جرم كانوا ينظرون فيه ليتمرن اذهانهم ويتدرب عقولهم
على قبول الحق وفهم الحقايق والمقصود فها انا سقنا على شرح ما سوى
المنطق وهو القسم الاول الاخيرات من هذا الكتاب مستعينين بمفيض
الحق وملهم الصواب **القسم الثاني** في الطبيعيات التي هي احد
اقسام الحكمة النظرية وموضوعها الجسم الطبيعي من حيث اشتماله على قوة
التغير وعرفوه بانه جوهر يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا
قائمة ومعنى الجوهر الذي صيروه جنسا ليس هو الموجود بما هو موجود
مسلوبا عنه الموضوع اذ لو كان هذا المعنى جنسا لكان فصله المقسم
مقوما للحقيقة ومقررا للماهية من حيث هي هي بيان ذلك ان الفصل المقسم

لا يحتاج اليه الجنس فى تقومه من حيث هو هو لانه خاصة للجنس كما ان الجنس
عرض عام له بل فى ان يوجد ويحصل بالفعل فانه كالعلة المفيدة لوجود
الجنس لا لتقومه باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية التى للعقل فاذا
كان ماهية الجنس هو الموجود بما هو موجود مع قيد عدمى هو سلب الموضوع
لكان فصله الذى يحصل وجوده يقوم ماهيته اذ ماهية الوجود لا غير
ايضا لزم من انعدام شئ من افراد هذا المعنى انقلاب الحقيقة ولكانت
افراد الجوهر كلها واجبة الوجود تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولا ايضا الشئ
الموجود بالفعل يصلح لان يكون عنوانا الحقيقة الجنسية حتى احتيج فى عدم
صدقه على الواجب تعالى الى تخصيص الشئ بالممكن كما فى الجوهر التجريد
والا لكان كل من علم ان شيئا هو فى نفسه جوهر علم انه موجود ولما امكن
تعقل شئ من الانواع الجوهرية فان العلم هو المكتسب من صورة شئ مجردة
عن مادته فصورة الجوهر جوهر كما ان صور الاعراض اعراض بناء على
انحفاظ الماهيات فى انحاء الوجودات وماهية الجوهر ليست فى العقل بالصفة
المذكورة بل هى موجودة فيه لا كجزء منه فاذن معنى الجوهر الذى يصلح
للجنسية هو ما يعبر عنه بانه الماهية التى اذا صارت موجودة فى الخارج كان
وجودها الخارجى لا فى موضوع وهذا المعنى ثابت لها سواء وجد فى العقل
او فى الاعيان وليس اذا كانت فى العقل فقد بطل ان يكون ماهية فى الاعيان
ليست فى موضوع بل المعقول من الجوهر جوهر لانه موجود لا فى موضوع بالمعنى
المذكور اى ماهية اذا وجدت فى الخارج يكون لا فى موضوع كالمغناطيس الذى
فى الكف لا يخرج عن جذبه للحديد بالفعل كونه جاذبا للحديد اذا صادفه
الحديد فهى قوته جذب الحديد سواء وجد فى الكف او فى خارج الكف
وحمل الجوهر بهذا المعنى على الانواع التى تندرج تحته يكون لذواتها
لا لعلة كما هو شان الذاتيات من انها لا تعلل ولما حمل كونها موجودة
بالفعل الذى هو جزء من كونها موجودة بالفعل لا فى موضوع عليها فلا

التى ذو الماهية اذا صارت ماهيته ...

محال

مما له يكون بسبب لان حقائقها امكانية لا يكون موجودة الا بسبب وان لم
يكن حمل الموجود بالفعل على ما تحته من الاجناس العوالى التى هى المقولات
العشر الا بسبب لا كحمل الجنس الذى لا يعلل فلم يصر باضافة معنى سلبى اليه
جنسا لشئ والانضمام باضافة معنى ايجابى اليه وهو قولنا فى الموضوع جنسا
للاعراض بل هذا اولى وهو خلاف ما تقرر فى مدارك الحكماء ومما علم مما
ذكرنا ان مفهوم العرض اعم من مقولة الجوهر باعتبار الوجود الذهنى لان
الجوهر الذهنى يصدق عليه انه موجود بالفعل فى موضوع ويصدق عليه
ان وجوده العينى لا يكون فى موضوع فهو جوهر بحسب ماهيته وعرض باعتبار
وجوده فى الذهن فلا منافاة بينهما انما المنافاة بين مقولات العرض
وكذا بينها وبين مقولة الجوهر فى صدقهما بالذات على شئ فمفهوم العرض
انما يعرض لجميع المقولات فى الذهن وللتسع منها فى الخارج واما ما اورد
من انه على تقدير كون الصورة العقلية جوهرا وعرضا يلزم كونها جوهرا
وكيفا فيندرج تحت مقولتين لصدق عدم اقتضاء القسمة والنسبة
عليها فقد دفع بانا ان اردنا بالكيف ما من شانها ان يكون فى حقيقتها بحيث
لو وجدت فى الاعيان كانت فى موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة فهو
بهذا المعنى جنس من عوالى الاجناس كما ان الجوهر بالمعنى المحقق لجنس عال
فهما باعتبار هذين المعنيين جنسان متباينان لا يصدقان على شئ
فى شئ من الظروف وهكذا قياس باقى المقولات وان اريد منه عرض لا يكون
بالفعل مقتضيا للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لمقولة الكيف
ولغيرها فى الذهن على نحو ما مر فى معنى العرض فلا تمانع بهذا الاعتبار بينه
وبين الجوهر ولا يلزم اندراج الصورة العقلية تحت مقولتين هذا تقرير
كلامهم على وجه يطابق مرامهم واعلم انه ليس معنى قولهم ان كليات الجواهر
جواهر ان الكلى من الجوهر الذى هو فى الذهن وله محل مستغن عنه هو الذهن فانه
قد يزول عنه صور الجواهر وتقوم وتكون بحيث توجد ثانيا فى الخارج لا فى

موضوع وتارة في الذهن في موضوع كالمغناطيس الذي هو في الكف فانه بحيث
يجذب الحديد تارة كما اذا كان في خارج الكف ولا يجذبه اخرى كما اذا
كان فيه حتى يرد عليه انه مغالطة من باب تضييع الحيثيات والاعتبارات
واخذ الكلي مكان الجزئي فان الكلي الذي يوجد في العقل يستحيل وجوده في
الاعيان واستغناؤها عن موضوع والمغناطيس الذي في الكف يجوز
عليه الخروج منه والجذب للحديد بل المراد بالكلي الكلي الطبيعي اي المهية بلا
شرط والمعقول من الجوهر ان كان عرضا بحسب خصوص وجوده الذهني
وكونه كليا ولكنه جوهر بحسب مهيته فان مهيته مهية شانها ان تكون
موجودة في الاعيان لا في موضوع اي انها معقولة عن امر وجوده في الاعيان
ان لا يكون في موضوع والتمثيل بالمغناطيس انما يكون باعتبار ان مهيته
تتصف بجذبها الحديد مع قطع النظر عن نحو وجودها فاذا وجد مقارنا
لكف الانسان ولم يجذب الحديد ووجد مقارنا لجنبه حديد يجذبه لم
يلزم ان يقال انه يختلف الحقيقة فالكف في الحديد بل هو في كل منهما بصفة
واحدة وهو انه جوهر من شانها انها جاذبة الحديد فان قلت قد صرح الشيخ في
الهيات الشفا بان فصول الجواهر لا يجب ان تكون جواهر بحسب مهيتها
وان صدق عليها الجوهر صدق اللوازم التي لا تدخل في مهية الملزومات
حتى لا يلزم ان يكون لكل فصل فصل الى لا نهاية فاذا لم يندرج تحت مقولة
الجوهر فلا بد من اندراجها تحت شي من بواقي المقولات التسع العرضية مع عدم
صدق مفهوم العرض عليها وهذا ينافي قولهم مفهوم العرض عرض عام
للمقولات التسع في الخارج قلت لا يلزم من عدم اندراج فصول الانواع
الجوهرية تحت مقولة الجوهر لذاتها اندراجها تحت مقولة اخرى حتى
يصدق عليها مفهوم العرض اذ لا امتناع من عدم وقوع حقيقة بسيطة
لا جنس لها ولا فصل تحت شي من المقولات بالذات كما صرح به الشيخ في
قاطيغورياس الشفا هذا والموضوع لكل شي على ما يؤول اليه محصل كلام

المحصلين من المشائين هو الذي افتقر اليه ذلك الشي لا يكون شيئا ما
اي من حيث مهيته فالهيولى بالقياس الى الصورة الجسمية الشخصية لم
يكن موضوعا بل مادة لاحتياجها في تقومها الى الصورة من حيث مهيتها
وتكون موضوعا بالقياس الى الجسم التعليمي وسائر الاعراض التابعة لها
لعدم تقومها بها مطلقا واقسام زيادة الجوهر على ما هو المشهور خمسة اذ
لا يخلو اما ان يكون جسما او غير جسم فان كان غير جسم فاما ان يكون جزء
جسم او غير جزء جسم بل مفارقا عنه فان كان غير مفارق عنه فاما ان
يكون صورته او يكون مادته فان كان مفارقا فان كان له علاقة
تحريكية فيسمى نفسا او تبرا عنها بالكلية ويسمى عقلا وسيجي اثبات تلك
الاقسام في هذا الكتاب كل في بابه ان شاء الله تعالى القدير والمراد من الامكان
في تعريف الجسم الامكان بحسب نفس الامر فزيادة قيد الفرض لادخال الفلك
وهو لا يغني عن قيد الامكان اذ ربما لا يتحقق بالفعل فيما اورد ان المراد
منه الفرض التقديري الخيالي فيرد به الجواهر المجردة بل المراد الفرض العقلي
الذي يستعمل في الرياضيات قال الامام الرازي ان المراد من الامكان المعتبر
في تعريف الجسم هو الامكان العام لا الاستعدادي اذ لا يخرج عنه ما يكون
الابعاد حاصلة فيه على طريق الوجوب كالافلاك المتحركة وما يكون حاصلة
لا على طريق الوجوب كالاجسام المضلعة وقال ان الكرة المتحركة يتحقق فيها
قطرها بالفعل انتهى اقول الحق ان الجسم بما هو جسم لم يكن من شرطه
ان يتحرك ولا يجب ان يتحقق فيه سطح او سطوح بل انما يجب فيه ذلك من حيث
التناهي وحيثية التناهي ليست بعينها هي حيثية ذات الجسم وحقيقته
ولا يحتاج الجسم في ان يكون جسما الى ان يكون متناهيا بل الحكم عليه بذلك
بضرب من البرهان فتحديد الكرة كما صرح به الشيخ في الشفا ليس بواسطة المحور
او خط الحركة وكذا الجسم المكعب ليس بواسطة ابعاد التسطيح والخطية لانها
متاخرة عن مهية الجسم ووجوده بل الجسم في مرتبة مهيته صالح لان ينتزع منه

ابعاد ثلثة مع قطع النظر عن ان يكون متحركا او ساكنا متناهيا او غير متناه
فالابعاد المفروضة المعتبرة في الرسم او المأخوذة في الحد هي الابعاد المتقاطعة
في ثخن الجسم لا الابعاد السطحية الاطرافية التي تكون في المكعبات امثالها
كيف فلو كان كذلك لصدق التعريف على كل سطحين متلاقيين على خط
واحد من سطوح المكعب لا يقال يخرج شيئا من قيد الجوهر لانا نقول فعلى
هذا يمكن ان يؤخذ في التعريف تعدد تلك الابعاد المتقاطعة على الوجه
المذكور انما احترز عن ما ذهب اليه بعض المعتزلة من وجود السطح الجوهري
واما ايضا لتمام الحد واشعار بان المعتبر في الجسم قبوله للابعاد على
هذا الوجه وان كان قابلا للابعاد كثيرة لا على هذا الوجه الثاني ولى
ما اعترض صاحب المباحث المشرقية على تعريف الجسم بانه قابل للابعاد الثلثة
بانه منقوض بالهيولى الاولى لانه يصدق عليها انها قابل لعرض الابعاد
الثلثة منها الجواب المراد من القابل في هذا الحد هو القابل بالذات
وقبول الهيولى للابعاد ليس بالذات بل بواسطة حلول الجسمية فيها لا
يقال الجسم عبارة عن مجموع الهيولى والصورة ولا يجوز ان يكون الصورة
مدخل في قابليته للابعاد لان حقيقة الهيولى الجزء الذي به يتحقق الامكان
والقبول وحقيقة الصورة الجزء الذي به يتحقق الفعلية والحصول فالصورة
يستحيل ان يكون قابلا او جزءا من القابل فاذا القابل للابعاد الثلثة بالذات
هو الهيولى غاية ما في الباب انه يكون قابليتها للابعاد يتوقف على
تلبسها بالصورة لانا نقول القبول ههنا ليس بمعنى القوة والاستعداد
بل مطلق الاتصاف وهذا المعنى قد يجامع الفعلية بل الوجوب والقبول
بالمعنى الاول لا يجامع الفعلية وهو من خصائص الهيولى لا المعنى الثاني
وتوهم الابعاد وفرضها في الجسم لا يتوقف على الهيولى بل حدوث الابعاد
في الخارج يتوقف على وجودها كما سنعلم والمعتبر في تحديد الجسم هو ذاك
لا هذا كما عرفت وههنا تحقيق ايضا اعلم ان جسمية المكعب ليست بواسطة

الابعاد

الابعاد الحاصلة فيه في الخارج واعترض ايضا بان الامكان والقابلية
اوصاف لا ثبوت لها في الخارج والتعريف بالامور العدمية انما جاز
يجوز في الماهيات البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل والجسم ليس كذلك
لدخوله تحت جنس الجوهر فله فصل ايضا لتركبه من الهيولى والصورة
والجواب انهم كثيرا ما يعبرون في الحدود عن الفصول بلوازمها كقول
المعلم الاول في حد المتصل انه الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء يتلاقى على
الحدود المشتركة وفي حد الرطب انه القابل للاشكال بسهولة وكقولهم في
حد الانسان انه الحيوان المدرك للكليات وكحد الهيولى بالجوهر المستعد
فقد عبروا بهذه الامور العدمية او الاضافية عن مبادئها التي هي الفصول
الحقيقية فليكن القبول والصحة او الامكان المذكور في تحديد الجسم ايضا
من هذا القبيل وهو مرتب على ثلثة فنون لانحصار الجسم الطبيعي في الفلكي
والعنصري فالبحث عنه اما على وجه يعمهما او يختص بواحد منهما والاحوال
العامة انسب بالتقديم لكونها مبادي للاحوال الخاصة ولانها اعرف عند
العقل لعمومها وموضوعات الفن الثاني اقدم طبعا واكرم من موضوعات
الفن الثالث على زعمهم وتقديم البحث عن احوال ما هو مقدم طبعا وشرفا
اولى من خلافه **الفن الاول** فيما يعم الاجسام الطبيعية ويقال له
السماع الطبيعي وسمع الكيان لكونه اول ما يسمع في الطبيعيات ويلاحظ
تمامه في سائرها وهو مشتمل على عشرة فصول **فصل** في ابطال الجزء الذي
لا يتجزى الجسم اما مفرد لم يتألف من اجسام او مركب يتألف من اجسام
متشابهة كانت كالسرير او مختلفة كالحيوان والجسم المفرد قابل للانقسام قطعا
وهو اما بالفعل او بالقوة وكل منهما اما متناه او غير متناه فتلك اربعة
شقوق والى كل واحد منها ذاهب وذهب المصنف وفاقا للجمهور والحكماء الى اتصال
الجسم وقبوله للانقسامات الغير المتناهية فلا بد من ابطال الشقوق الثلثة
وهو انما يتأتى بابطال وجود ما لا يتجزى اصلا من ذوات الاوضاع بالاستقلال

الذي يقال الجوهر الفرد كما هو المفصل به وفي التعبير عنه بالجزء الذي لا
يتجزى ايما الى ان المقصود في هذا الفصل نفي تركيب الجسم عنه لابطاله
في نفسه كما في الحواشي التجريدية ولما كانت مسئلة ابطال الجزء من مبادي مباحث
الهيولى والصورة والتلازم بينهما من العلم الاعلى التي ذكرها المص لتحقيق ماهية
الجسم الذي هو موضوع العلم الطبيعي وجب ايرادها في صدر هذا الفن و
اما انها من اي علم يكون ففيه خفاء ومن جعلها من الطبيعي واها بان الجسم جوهر
ذو وضع قابل للانقسامات الغير المتناهية فان بطلان الجزء في قوة قبول
الجسم انقسامات لا الى نهاية فلذا يلزم عليه ان موضوع المسئلة يجب ان
يكون اما عين موضوع العلم او نوعا منه او عرضا ذاتيا له او نوعا منه كما بين
في المنطق وموضوع هذه المسئلة ليس كذلك وان الحكمة باحثة عن احوال الموجودات
في نفس الامر والجوهر الفرد عنده فذلك وان البحث عن نحو وجود الاشيا او
عدمها انما يختص بالعلم الاعلى دون غيره من العلوم الجزئية ولكن يرد عليه
شي اخر وهو ان الاتصال لما كان مبدا الفصل الجسم الطبيعي على ما ذهب
اليه المحققون وجوديا وقبول الانقسام لا الى نهاية وموضوع العلم وما
يجوز عنه يجب ان يكون من مسلمات ذلك العلم المفروغ عنها فيه فعلى هذا
قولنا الجسم يقبل الانقسام الغير المتناهي لا يكون من مسايل الفن الطبيعي بل
انما يكون من مباحث العلم الالهي في مسئلة الجزء على اي تقدير يجب ان يذكر في
اوايل الطبيعيات على سبيل المبدئية لا على انها من المطالب لسبقها اللهم الا
ما يستدل به على اتصال الجسم بالبيانات الطبيعية من جهة حركاته وقواه و
افعاله وقد اورد المص على ابطال التركيب الجسم عن الاجزاء التي لا يتجزى دليلين
احدهما قوله لو فرضنا جزءا بين جزئين فلا يخ اما ان يكون الوسط مانعا
من تلاقي الطرفين او لا يكون لا سبيل الى الثاني لانه لو لم يكن مانعا لكانت
الاجزاء متداخلة والتداخل وهو اتحاد الجوهرين كلا او بعضا في الوضع
والاشارة محال والا لجاز وقوع اجزاء العالم في حجم خردلة وبطل الوسط في حد

الطرفين

الطرفين اما بالتمام او لا بالتمام فعلى الثاني ينقسم بما ينفذ وبما لا ينفذ
احدهما او كلاهما وعلى الاول يلزم ان لا يبعد الثالث جميعا اصلا و
ايضا فلا يكون وسط وطرف وقد فرضنا الوسط والطرف هف فثبت كونه
مانعا من تلاقيهما فما به يلاقي الوسط احد الطرفين غير ما به يلاقي
الطرف الاخر فينقسم واعترض ههنا بان ما به الملاقاة هو الطرف الخارج
منه فيلزم التعدد في طرافه لا في ذاته فلا يلزم الانقسام واجيب عنه بان
ما حل فيه احد الطرفين غير ما حل فيه الطرف الاخر لا لكانت الاشارة
الى احدهما عين الاشارة الى الاخر وهو مح بالضرورة فلا بد ان يفرض في
ذاته شي غير شي فيكون منقسما ولو وهما ورد هذا بوجهين الاول انه
ان اريد ان المحلين متغايران بالذات تغايرا في الخارج او في الوهم فلذلك
بط اما الاول فظ واما الثاني فلانه يستلزم ان يكون حلول الاطراف
في محالها حلولا سريانيا كما لا يخفى وان اريد انهما متغايران ولو بالاعتبار
فلا نم استلزامه ان يفرض فيه شي دون شي ولم لا يجوز ان يكون الاعتبار
الذي يتعدد بسببه المحل عند العقل امرا غير مستلزم للانقسام ضرورة لتفرض
فيه شي دون شي والثاني ان بعضه ليس اولى بان يكون موضوعا لاحد
الطرفين من كله كيف والحلول السرياني اذا لم يجز في جسم لم يجز في جزئه لان
جزءه ايضا ممتد فلا يكون بعض من المحل مختصا بحلول احد الطرفين وبعض
اخر بحلول الطرف الاخر فاذا كان حال الممتد كذلك من عدم الامتياز
فحال ما فرض غير ممتد بطريق اولى فالاولى في الجواب ان يقال مغايرة
الطرفين في الاشارة مستلزمة لجواز فرض شي دون شي بديهية والمنع
ههنا مكابرة والثاني من الدليلين قوله ولانا لو فرضنا جزءا على ملتقى
الجزئين فاما ان يلاقي واحدا منهما فقط او مجموعهما بالاسر او من كل واحد
منهما شيئا والاول محال والا لم يكن على الملتقى فتعين احد القسمين الاخرين
فيلزم الانقسام وفي الحواشي التجريدية ان الاحتمالات ههنا ترتقي الى عشرة لان

بعض الشراح الى بعضها وترك الباقي فعليك باستنباط الجميع او بالمراجعة
اليها ان شئت واعلم ان لاصحاب انفصال الجسم حججا قوية على اثباته
سوى ما ذكروا لمصلحة الاختصار منها حجتين خفيفتي المؤنة حيث لا يبتني شيء
منهما على اثبات الدائرة والمثلث وامثالهما ولا على حركة الجزء او شيء
آخر ولا بأس بذكر بعض منها لتشحيذ اذهان الناظرين وتحريك خواطر
المتفكرين خصوصا ما يبتني منها على الاصول الهندسية فالاولى انا اذا
فرضنا مثلثا قائم الزاوية وفرضنا كل واحد من الضلعين المحيطين بها
عشرة من الاجزاء كان الوتر جذر مائتين بشكل العروس من ان كل مثلث
قائم الزاوية فان مربع وتر زاويته القائمة مساو لمربعي ضلعيها وليس
للمائتين جذر صحيح والكسر يوجب القسمة بل التحقيق ان ليس الكسر مجردا او مركبا
مربع صحيح اصلا فلا يكون للعدد الاصم الجذر جذر في الواقع فيلزم على اهل
الجزء ان لا يوجد لمثل تلك القاعدة جذر في الواقع برهان ذلك انا نبين في ح
من رابع ثانية الاصول ان مربع كل عدد يساوي مربعي قسميه وضعف ضرب
احد القسمين في الآخر اذا تمهد هذا فنقول اذا فرضنا ثلثة وكسرا مثلا
فمربع الثلثة عدد صحيح ومربع ذلك الكسر يكون اقل منه لان ما حصل من
ضرب الكسر في الكسر كان اقل من كل منهما ثم اذا ضربت الثلثة في الكسر حصل
كسور ستة من نوع كسر الاصل فاذا جمعنا هذه الكسور الستة مع مربع الكسر
الاول امتنع ان يحصل منها عدد صحيح كما لا يخفى وعلى هذا القياس كل عدد
ذي كسر والبيان في مجرد الكسر واضح فان قيل الحجة يبتني على امكان وجود
المثلث القائم الزاوية ومثبتوا الجزء ينكرونه بل يقولون ان البصر يخطي
في ادراك الدائرة والمثلث ونظايرهما من الاشكال فانما هي اشكال مضرسة
بحسب الواقع كما نقل عنهم قلنا ثم مع ذلك لا ينكرون المربع القائم الزوايا
المتساوي الاضلاع على ما ذكره الشيخ في طبيعيات الشفاء من مذهبهم فنقول
ذلك المربع ينقسم بقطره الى مثلثين قائمي الزاويتين فلزمهم الاعتراف بالمثلث

القائم

القائم الزاوية ولا يمكنهم دفعه والثاني ان مربع قطر المربع بحكم العروس
ضعف مربع ضلعه فيكون للقطر الى الضلع نسبة اذا اشتغلت بالتكرير
صارت ضعفا لما ثبت في الاصول من ان نسبة المربع الى المربع نسبة
الجذر الى الجذر مثناة بالتكرير ولما لم يكن بين الواحد والاثنين عدد
لم يوجد في الاعداد نسبة يكون مثناها مثل الضعف فيكون نسبة قطر
المربع الى ضلعه من النسب التي تحقق بالمقادير دون الاعداد فهي مما
يتحقق بين مقدارين لا يوجد لهما عاد مشترك اي لا يفنيهما باسقاط
عنهما مرة بعد اخرى ولا يتصور ذلك في الاعداد حيث ينتهي الى الواحد
العاد للجميع فتحقق النسبة الصمية في الاجسام دليل انقسامها والثالث
انا اذا فرضنا خطا مستقيما كالوتر على زاوية قائمة يكون كل واحد من
ضلعيها خمسة اجزاء كان الوتر جذر خمسين بحكم العروس واذا جرينا طرف
الوتر من احد الجانبين جزءا واحدا وجب ان يتحرك الطرف الآخر اقل من
الواحد اذ لو كان واحدا صار احد الضلعين ستة والآخر بعينه خمسة
الوتر جذر اثنين وخمسين مع كونه بالحقيقة جذر خمسين فثبت الانقسام
والرابع احد ضلعي القائمة اذا كان ثلثة والآخر اثنين كان الوتر اكثر
من الثلثة بشكل العروس واقل من الاربعة بشكل الحمار والخامس ان اقليدس
برهن في عاشر اولى الاصول ان كل خط يمكن تنصيفه فلو تركب الخط من
اجزاء وتر عدد لزم انقسام الجزء الوسطاني والسادس انه بين في ثمانية
كتاب اقليدس انه يمكن ان يقسم كل خط بحيث يكون ضرب مجموعه في احد
قسميه كمربع القسم الآخر فلو فرض تركب الخط من ثلثة اجزاء وقسم على النحو
كان احد قسميه اثنين والآخر واحدا والحاصل من ضرب الكل في الواحد
ثلثة ومربع الاثنين اربعة فوجب ان يكون قسمته لا على النحو قال
العلامة التفتازاني في شرح المقاصد ان برهان بعض هذه الاشكال
على ما بينه اقليدس مما يبتني على رسم المثلث المتساوي الاضلاع المتوقف

على رسم الدائرة لكن لا سبيل الى اثبات الدائرة على القائلين بالجزء لان
طريقها ان يتخيل خط مستقيم متناه يثبت احد طرفيه ويدار حول طرفه
الثابت الى ان يعود الى موضعه الاول فيحصل سطح يحيط به خط
مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفي وسطه نقطة هي الطرف الثابت
وجميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك الخط متساوية لكون كل
منها بقدر ذلك الخط الذي اديره ولا نعني بالدائرة الا ذلك السطح او
ذلك الخط وهذا البيان لا ينهض حجة على مثبتي الجزء او ما ذكره بعض
توهم لا ينبغي امكان المفروض فضلا عن تحققه ولو سلم فانما يصح لو لم يكن
الخط او السطح من اجزاء لا تتجزى اذ مع ذلك يمتنع الحركة على الوجه الموصوف
لتاديتها الى المحذور وعلى هذا القياس اثبات الكرة انتهى قلت نعم اثبات
الدائرة والكرة واشكالهما بطريق الحركة انما يبتني على اصل الاتصال كما
نص عليه الشيخ الرئيس وغيره وما يعتمد عليه في العرف من اعمال البرجال لاثبات
نبر لا الدائرة العرفية ولكن لا ينحصر طريق اثباتها في الحركة بل للفلاسفة
طريقان اخران لا يتوقف شيء منهما على نفي الجزء فان الشيخ في الشفاء و
النجاة بعد ان اثبت الكرة اولا بطريق مبناه على اثبات الطبيعة للاجسام
وان مقتضاها في البسائط من الاشكال ليس الا الاستدارة لتشابهها
بل الكروية على الخصوص لان شانها ما لا تأثير لبعض الاشكال البسيطة في
المعروض ان يكون فيها اختلاف تباعد عن المركز وتفاوت في الطول و
العرض والطبيعة البسيطة لا توجب هذا فانه اثبت وجود الدائرة في
سبب قطع يحدث او يتوهم في الكرة قال واصحاب الجزء يلزمهم ايضا وجود
الدائرة فانه اذا فرض الشكل المربع مستديرا لعضربا وكان موضع منه
اخفض من موضع حتى اذا اطبق طرفا خط مستقيم على نقطة تفرض وسطا
وعلى نقطة في المحيط انثنى عليه في موضع كان اطول ثم اذا اطبق على الجزء
المركزي وعلى الجزء الذي ينخفض من المحيط كان اقصر امكن ان يتمم تقعره

بجزء

بجزء او اجزاء فان كان زيادة الجزء لا يستوي بل يزيد عليه فهو ينقص عنه
باقل من جزء فان كان لا يتصل به بل يبقى فرجة فليدس في الفرجة هذا الذي
بعينه فاذا ذهب الانفراج الى غير النهاية فنفى الفرج انقسام بلا نهاية
وهدمت على مذهبهم انتهى كلامه ولاصحاب الابطال في ابطال راي من
ذهب الى تناهي الاجزاء براهين اخرى كثيرة من جهة تركيب المربعات حيث
يلزم مساواة الاقطار للاضلاع لان المربع المركب من خطوط اربعة ذات
اجزاء يكون كذلك قطره اربعة فان تلاقت كان القطر مثل الضلع وان
وسع الجزء ساويها وهو محال بالمحاذاة الاقل فانقسم ومن جهة الحركات كما
فيقول تحركها جزئين احدهما فوق احد طرفي اربعة اجزاء والاخر تحت طرفه
الاخر وكلاهما فوق طرفي ثلاثة فانهما يلتقيان على منقطع فانقسم الجميع
ومن جهة المسامتة والمحاذاة كقولهم انه من المعلوم ان للشمس سمتا
بواسطة ذي الظل مع الحد المشترك بين الظل والضوء وحركة الظل
اقل من حركة الشمس فاذا تحركت جزءا تحرك اقل والا لكان ما سامته
الشمس دائرة مساوية لمدارها على جسم صغير وقولهم انه لو فرض سطح
من اجزاء لا تتجزى لكان الوجه الذي يحاذينا ويراه غير الوجه الاخر
الذي لا نراه فان الواحد لا يكون مرئيا وغير مرئي في حالة واحدة و
لكانت الشمس اذا حاذت احدى وجهيه استنارتها ذلك الوجه دون
على الوجه الاخر ومبنى ... القائلين بالجواهر الفردة ان الجسم ان لم يتناه
القسمة فيه فيستوي الجسم الاصغر كالخردلة والاكبر كالجبل في المقدار
لاستوائهما في عدم نهاية القسمة ويلزم ان يكون مقدار كل منهما غير
متناه ضرورة ان مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناه وقد يعلم
ان الجسم المفرد لا جزء له بالفعل بل بالقوة وعدم النهاية بالقوة
يمكن فيه التفاوت كالمئات والالوف لغير المتناهية وبينهما من
التفاوت ما لا يخفى والحاصل انه ليس لاحدهما اقسام ما لم يقسم واذا

فتناسب ادنيا كل منهما صاحبه في العدد فكل واحد من الاقسام التي للجزء ولو
اصغر والتي للجبل اعظم وهكذا لا الى نهاية وانما قال بعض المحققين
في هذا المقام من ان المقادير الغير المتناهية اذا كانت متناقصة او
متزايدة كان مجموعها غير متناه بالقوة واما اذا كانت متناقصة فلا
الا ترى ان انصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية بمعنى نصفه ونصف
نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع والجسم انما يقبل
الانقسام الى اجزاء غير متناهية متناقصة فلا نوع بما قيل انه اذا كان
هناك اقسام غير متناهية بالعدد فاذا انضم بعض متناه منها الى
بعض متناه اخر يزيد مقدار المجموع على مقدار احدهما وهكذا فاذا انضم
اليه بعض بعض مرات غير متناهية يحصل المقدار الغير المتناهي قطعا
واما ان انصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية لم يحصل منها الا
الذراع فصحيح لو كانت تلك الانصاف بالقوة على ان المقادير اذا كانت
متناقصة من جانب تكون متزايدة من الجانب الاخر فيكون غير متناهية — المجموع صح
مع ان تلك الاجزاء مما يبطله برهان التطبيق والتضايف وغيرهما لكونها
مترتبة على ما صورة واضعف الدلائل على ابطال الجزء ما يبتني على اشكال
غير المربع والمثلث القائم الزاوية مما ينكره المتكلمون فان وجودها
في قوة انفصال الجسم كبعض الوجوه التي ذكرها المحقق الخفري في شرحه
لهذا الكتاب من فرض مثلث متساوي الساقين الذي عدد اجزاء قاعدته
اقل من اجزاء كل من ساقيه فان الانفراج بين الساقين يتصاغر الى ان
يصير بقدر جزء واحد وبعده يصير اصغر وكما في الحواشي المحررية من انه
لو تركب الجسم مما لا ينقسم لزم ان يكون قطر فلك الافلاك مقدار ثلثة
اجزاء لا يتجزى بيان اللزوم ان نفرض ثلثة خطوط متماسة يكون كل
منها مركبا من جواهر افراد يكون الوسطاني قطر المحدد واحد جانبيه
خط اب والاخر جد فاذا وصلنا بين نقطتي ا و د بخط اد لكان مارا

بالمركز

بالمركز وملاقيا للمحيط من الجانبين مع انه مار بثلثة خطوط متصلات
فيكون مركبا من ثلثة اجزاء وهو الغلط قال لسيدنا المحشي اصل هذا الوجه
ماخوذ من كلام الشيخ في عيون الحكمة والهيات الشفا حيث استدل
على بطلان التركيب بانه لو تركب الجسم منه لزم ان يكون قطر المربع والمستطيل
مساويا للضلع فانه ح ثم نقل منها وجها اخر على نفي الجزء او يجب
ان مبحث الجزء غير مذكور في الهيات الشفاء ثم ان ما نقله من لك الدليل
او غيره وما يظهر من مراجعة كتب الشيخ كطبيعيات الشفاء وغيرها الدليل لا
انه فرضنا سطحا مثلثا من اربعة خطوط جوهرية كل منها مركب من
اربعة اجزاء ليلزم مساواة القطر للضلع بمثل ما ذكرنا فانه على اصل
اثبات الجزء وتماس الخطوط الجوهرية لا يمكن وقوع خط جوهري قطرا
المربع سطحي الا اذا كانت الاضلاع والقطر متساوية الاجزاء عددا و
اعلم ان النظام من المعتزلة وافق الحكما في قبول الجسم الانقسامات
الغير المتناهية الا انه لا يفرق بين القوة والفعل فيأخذ تلك الاقسام
حاصلة بالفعل فيلزم عليه ان ينقسم الجسم الى ما لا ينقسم اصلا وقد
يستدل على ابطال مذهبه ولا بالنقض بوجوب الجسم المؤلف من اجزاء
متناهية ولو في ضمن جسم اخر اذ لا كثرة الا والواحد فيها موجود فاذا
اخذ منها احاد متناهية امكن ان يركب فيحصل منها حجم لانها اجزاء
مقدارية متباينة فلو منع ثم تعميم تناهي الاجزاء في جميع الاجسام
بنسبة اجزاء ذلك الجسم الى اجزاء سائر الاجسام وحجمه الى حجمها اذ يجب ازدياد
الاجزاء بازدياد الحجم فنسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء ولما كانت
الاجسام والابعاد متناهية كما سيجيء فلو لم يكن اجزاء كل جسم متناهية
لزم ان يكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي — وهو ممتنع م
واعترض عليه بان ازدياد الحجم يجب ازدياد النظم والتاليف لا يوجب
كليا ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الاحاد الى الاحاد اذ يجوز ان

يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين الا ترى
ان ازدياد الزاوية على الزاوية في المثلث بحسب ازدياد الوتر على الوتر مع
ان النسبة ليست محفوظة فان نسبة الزاوية الحادة في المثلث المتساوي
الساقين القايم الزاوية الى الزاوية القائمة بالتضعيف وليست نسبة
وترها الى وتر القائمة كذلك بالشكل الحمادي بل يجوز ان يكون نسبة
الجسمين من النسب الصم التي توجد في المقادير دون الاعداد فلا يوجد
مثله في الاحاد لان نسبتها عددية قطعا واجيب بانه لما كانت
الجسمان عنده مركبين من الاجزاء التي لا تتجزى فقد وجد لهما عاد مشترك
هو الجزء الواحد فيكون النسبة بينهما عددية فلا تكون صما وفي
التفرقة بين الاعداد والمقادير انما هي بوجوب انتهاء الاعداد الى
الواحد بخلاف المقادير فاذا كانت المقادير ايضا مركبة من الوحدات
الغير المنقسمة كانت منتهية الى الواحد فلم يبق الفرق الا بكون الوحدات
في احديهما ذات وضع وفي الاخرى غيرها ونقل انه الزم اصحاب بناهي
الاجزاء اصحاب النظام عند مناظرة انقطت لهم انه يجب من كون
الاجزاء غير متناهية في الجسم ان لا يقطع مسافة محدودة الا في زمان غير
متناه لانه لابد عند الحركة من خروج كل جزء عن حيزه ودخوله في حيز جزء
اخر الى الجزء غيره الى حيزه فاذا كانت الاجزاء غير متناهية كان زمان
القطع غير متناه فارتكبوا القول بالطفرة ثم الزموهم ايضا بان كون
الجسم مشتملا على ما لا يتناهى من الاجزاء يلزم ان يكون حجمه غير متناه يستلزم
فالتزموا انه اصل الاجزاء ثم ان اصحاب النظام الزموا اصحاب بناهي
الاجزاء بتجويز الجزء القريب من قطب الرحى عند حركة البعيد قطعه
جزءا واحدا لكون القريب ابطأ من البعيد فالتزموا ان البطي يسكن في بعض
ازمنة حركة السريع ولا يكون ذلك الا بتفكك اجزاء الرحى عند حركتها
فاستمر التشنيع بين الطائفتين بالطفرة والتفكيك ومما يلزمه هو لا

سكون المتحرك في حركة السريع البطي اذا تحركا لانا السريع اذا قطع جزءا فالبطي
اما ان يقطع جزءا او اقل او يسكن لا سبيل الى الاول والثاني والا
لزم عدم التحرك او الانقسام فتعين سكون المتحرك وقد التزموه كما التزموا
تفكك الرحى قالوا والطاقة ان نسبة التفكك في الرحى والسكون في
المتحرك لا يشعر بهما الحس ولم يعلموا انه اذا كانت نسبة زمان التفكك
والسكون الى زمان اللصوق والحركة كنسبة فضل اجزاء دايرة الطوق
الى اجزاء دايرة القطب وكنسبة فضل مسافة السريع الى مسافة البطي
فقد يلزم ان يكون زمان اللصوق والحركة الطف بكثير من زمان
التفكك والسكون بحكم الاربعة المتناسبة فينبغي ان لا يحس باللصوق
والحركة اصلا ولا اقل من ان يرى تارة كذا وتارة بخلافه ثم اعلم ان مما
في الاصل انفصال الجسم وقبوله الانقسامات الغير المتناهية شكوكا
منها ما ذكرنا من مسالة الخردلة والجبل وكون كل منهما غير متناهي المقدار
ومنها لزوم تعشير حبة الارض حبة فلا يخفى وهنه وسخافته ومنها انه
لو كانت القسمة بغير نهاية لكان قطع المتحرك المسافة يحتاج الى
قطع نصفها وقبل ذلك نصف نصفها وهلم جرا فلا يقطع المسافة
ابدا ويلزم ان يكون الزمان الذي يقطع فيها الانصاف الغير المتناهية
غير متناه وجوابه ان المسافة المقطوعة غير منقسمة بلا نهاية توهما وفرضا
لا وجودا وفعلا ومثلها الزمان الذي هو مقدار الحركة الواقعة
فيها ومنها انه يلزم ان لا يدرك سريع الحركة بطيها ابدا اذا تحركا
في جهة واحدة على سمت واحد وكان الابطا اسبق بيان اللزوم انه
اذا قطع السريع البعد المفروض بينهما ووصل الى نقطة كان البطي منها
او لا قطع البطي في ذلك الزمان بعدا اصغر من البعد الاول ووصل الى
نقطة اخرى ثم اذا قطع السريع هذا البعد الاصغر قطع البطي بعدا
اصغر من الاصغر ووصل الى نقطة اخرى وهكذا الى غير النهاية والجواب

ان المتحرك لا يتصف فى اثناء حركته بفرد ما من افراد ما فيه الحركة فى
الخارج قطعا كما سيحقق ان شاء الله فلا يتصف المتحركان بحسب الخارج
بالوصول الى حد من حدود المسافة ولا يوجد بعد معين بينهما فى زمان
الحركة اصلا فلا يرد ومنها انه اذا دحرجت الكرة على بسيط مستو يكون
ملاقاة دائرة منها بخط مستقيم بنقطة بعد نقطة ويلزم منه تتالى
النقط وتركب الخط منها ودفعه بان يقال مماسة الكرة للبسيط فى حال
الثبات والسكون وان كانت بنقطة لا غير ولكنها فى حال الحركة انما
هى بخط غير قار متدرج الاجزاء فى كل ان من الانات وان كان
مماستهما بنقطة ولكن الانات كالنقط وجودها بالوهم والغرض لا
بالفعل والقطع فالانسد لال بتجاور الانات على تجاور النقط من
قبيل المصادرة على المطلوب الاول اذ التنازع فيها كالتنازع فى النقط
فان الحركات والازمنة كالاجرام والابعاد غير مؤلفة مما لا يتجزى ان
سبيل الان من الزمان بعينه سبيل النقطة الموهومة من الخط واما ما
وقع فى الحواشى التجريدية لدفع هذه الشبهة تارة بان زوال الملاقاة لا
يكون الا بالحركة وهى تدريجية لا انية فلم يلزم تتالى النقاط والانات ثم
اذ زوال الانطباق فى الزمان كما ذكرنا وحصول الانطباق على نقطة
اخرى فى ان بينهما زمان ولما استحال الجزء الذى لا يتجزى لا يكون
لزوال الانطباق اول فلم يلزم محذور وتارة بان المتحقق ليس الا نقطة
واحدة فلم يلزم تتالى النقاط ثم بل ينعدم نقطة وتتحقق نقطة اخرى
وكذا الحكم فى منع تتالى الانات فليس بشىء ومنها ان ما يمكن خروجه الى
الفعل من الانقسامات ان كان متناهيا فتنتفى الشبهة وان كان غير
متناه فيرد ما يرد على النظام وجوابه باختيار الاول والقول بانه ليس
متناهيا اشعيا بالوقوف عند حد لا يتجاوزه فيصح اتصافه بان له الا متناهى
اللايقفى لا باللامتناهى الكمى فهناك مغالطة باشتراك الاسم ومنها ان

وجود الاطراف يستدعى محلا غير منقسم كالجزء او ما فى حكمه والجواب منع
استلزام انقسام المحل انقسام الحال لحلول الاطراف لكونها هى الزمن حيث
القطع والتناهى ومنها انه سوفسطائى لها على تحقيق ماهية الحركة كما
سيجى نفسنا كاستلزام حصول شىء غير منقسم من الحركة فان الزمان شيئا غير
منقسم بازائه من المسافة وكون الزمان مركبا من الانات لكون الحاضر منه
غير منقسم مع انفصاله عما مضى وما يأتى لعدمهما لامتناع اتصال الموجود
بالمعدوم فاذا انعدم وجد ان اخر منفصل عنه بمثل ما ذكر فايجاب حركة النقطة
بحركة ما هى فيه كخروطا تالى احبار غير منقسمة واقتضاء عدم الان فى ان يليه
تتالى الانات المستلزم لتركب المسافة من غير المنقسمات وكذا حدوث اللاوصول
فى ان يلى ان الوصول كاللاانطباق واللامحاذاة وكون الحركة لا اول
لحدوثها لعدم حدوثها فى ان هو المبدأ ولا فى ان يليه لما بينهما من زمان ولا
لم يكن ما فرض منه مبدأ او عدم التفاوت فى شىء من المتحركين سرعة
وبطوءا اذا انتفيا فى الاخذ والترك لكون كل منهما فى كل ان يفرض من
زمانهما فى اين فيكون كل منهما مساويا للاخر ومنها استحالة الطفرة
الزاوية وهو من اعضل الشبه فى هذا المقام وهو ان الزاوية الحادثة بين
الدائرة والخط المماس لها على طرف قطر من اقطارها احد من جميع الزوايا
المستقيمة الخطين كما برهن عليه صاحب كتاب اقليدس فى الشكل الخامس
عشر من المقالة الثالثة منه فاذا فرضنا خطا منطبقا على ذلك الخط
المماس متحركا الى جهة الدائرة مع ثبات نقطة التماس منه حركة ما فاى قدر
يتحرك يحصل زاوية مستقيمة الخطين اعظم من الزاوية المذكورة من دون ان
يصير لا مثلها وهذا هو الطفرة بعينها ووجه اخر ان الزاوية الحادثة
بين محيط الدائرة وقطرها اعظم من كل حادة مستقيمة الخطين كما فى تلك
المقالة ايضا فمن تحرك القطر حركة مع ثبات احد طرفيه يصير تلك الزاوية
منفرجة بدون ان يصير قائمة لا ازدياد ما هو زيدها انقص بزعن القائمة

عليها ويوجد اخر الزاوية التي بين القطر والخط المماس للدائرة على طرفيه قائمة
وما بين القطر والمحيط اعظم الحواد المستقيمة الخطين فاذا فرضنا تحرك
الخط المماس الى جهة المركز مع ثبات نقطة التماس حركة ما ينتقل بها من التماس
الى التقاطع فيصير القائمة اصغر من زاوية القطر والمحيط من غير ان يصير
مساوية لها وبعكس ما قلنا اذا فرضنا رجوع ذلك الى موضع التماس مما
كان او لا فمن دون بلوغ تلك الزاوية الى مساواة زاوية القطر والمحيط تصير
قائمة كما لا يخفى واستصعب الاذكياء حل هذا الاشكال وذكر بعضهم في
التفصي عنه وجوها غير سديدة وذكر الاستاد في الحكماء وسند العلماء
ما يشفي العليل ويسقي الغليل من وجهين وجيهين تركنا احدهما
لابتنائه على مقدمات كثيرة طويلة الاذيال من اراد الوقوف عليها فليطلب
من بعض كتبه دام افضاله واوردنا الاخر وهو ان الزاوية المختلفة
الضلعين لها اعتباران اعتبار انها سطح واعتبار انها الحيطة المستقيم
ومستدير وهي انما تقع في طريق تلك الحركة بالاعتبار الاول فقط دون
الاعتبار الثاني لان شيئا من الزوايا المستقيمة الخطين لا يمكن ان
يساوي زاوية مختلفة الضلعين وكذلك العكس فانه اذا اطبق الضلع
المستقيم من المستقيمة الضلعين على المستقيم من مختلفتهما فاما ان يقع
المستقيم الاخر بين المختلفين او خارجا عنهما اذ لا يمكن ان ينطبق المستقيم
على المستدير فلا ينطبق المستقيمة الضلعين على ما هي مختلفتهما وبالجملة
يختلف حقيقة الزاوية من جهة اختلاف الضلعين باستقامتهما معا
وكون احدهما مستقيما والاخر مستديرا لكون المستقيم والمستدير مختلفين
بالماهية النوعية وشيء من افراد احد المقدارين المختلفين بالماهية لا يقع
في طريق الحركة في الاخر فالمتزايد بحسب المقدار الخطي بالحركة مثلا لا يساوي
في شيء من المراتب مقدارا سطحيا او بالعكس وكذلك المتزايد في السطح
بالحركة لا يبلغ في شيء من حدود الحركة الى مساواة جسم ما وبالعكس فكل فرد

من حد

من احد نوعي الزاوية اذا تحرك ضلعه مثلا الكبرى انما يبلغ بالتدريج الى مساواة
جميع الافراد المتوسطة في القدر بين المبدأ والمنتهى من ذلك النوع وهي
التي تكون واقعة في مسلك تلك الحركة ولا يمكن ان يبلغ الى مساواة شيء
من افراد النوع الاخر ولا يكون تلك الافراد واقعة في مسلك تلك الحركة
ولا متوسطة بين المبدأ والمنتهى انتهى قوله ... الازلية وكذا الاقسمية
يقال بالاشتراك الاسمي او بالحقيقة والمجاز على ما يتحقق بين مقدارين
متشاركين اي متقادرين يوجد لهما عاد مشترك والنسبة بينهما تكون عددية
بحيث يعد ما بين احدهما من الاخر بان يقال هذا المقدار مثل ذلك المقدار
ثلثه او بعد ايجزء من الف جزء منه الى غير ذلك وهذه هي التي تقتضي
التجانس بين المتناسبين وكون احدهما مشتملا على الاخر مع شيء زائد
على ما يتحقق بين المقدارين لا يمكن ان يقال لكل منهما اي لهو من صاحبه
اثنية عددية وهو لا يقتضي كون الازيد والانقص بالوجه المذكور من
نوع واحد بل قد يتحقق بين مقدارين مختلفين ماهية ولهذا عرف
ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين مع
اختلاف الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين والخطوط المستديرة
بالفصول المنوعة عندهم اذا تمهد هذا فليس لقائل ان يقول لما اتصف
كل واحدة من مستقيمة الضلعين ومختلفتهما بانها ازيد او انقص من الاخرى
فلا بد وان يكون بحيث يمكن ان يتصف بالمساواة معها اذ الزيادة
عبارة عن كون احد الشيئين مشتملا على مثل الاخر وشيء يزيد به عليه
لانا نقول قد ظهر انه يمكن ان يصير مقدار ما اعظم من الاعظم بدون
ان يصير مساويا له كما اذا فرضنا دحرجة واحدة من الدائرة متحركة بحركة
الفرجار الى ان يبلغ نصف الدائرة فيصير اعظم من القطر مع انها كانت اصغر
منه بدون ان يصير في الوصول الى شيء من حدود الحركة مساوية له فاعرفه
فانه دقيق حقيق بالتحقيق واعلم ان ما ذكرنا وان كان مخالفا لما عليه

المحاذيين من ان بين الخط المستقيم والخط المستدير وكذا بين الخطوط
المستديرة والمستقيمة نسبة تحدبيا بها على شكل واحد لا يوجد نسبة اصلا لا
الصميمية ولا العددية ولكن القدماء ومنهم ارشميدس على ان بينهما
يتحقق النسبة ولكن لا مطلقا بل الصميمة بوجه فيتصف بالمتفاوتة
مقدارا وتر صميما دون المساواة وساير النسب العددية وما يقال من ان
النسبة نوع الاتفاق فالمجانس يكون المراد منها العددية فقط دون
الصميمة **فصل** في اثبات الهيولى اي جوهر ليس في نفسه واحدا
بالاتصال ولا منفصلا يقبل الصورة الجسمية التي هي الممتد الجوهري
فاعلم لا نزاع بين جمهور العقلاء في ثبوت ما يصدق عليه مفهوم الهيولوية
وهو امر يقبل الانفصال والاتصال اللذين يطرآن في الحس
على انواع الاجسام المحسوسة من حيث هي اجسام ويقبل الهيئات النطفية
والحيوانية والطينية والرمادية وغير ذلك وذلك الامر هو المسمى
بالمادة والهيولى والسنخ على اختلاف العبارات ووجوده على
حسب هذا المفهوم مسلم فانا اذا قيل تكون الحيوان من الطين او خلق
الابن من نطفة ابيه فلا يخ اما ان يكون الطين باقيا طينا و
النطفة باقية نطفة وهو حيوان وانسان حتى يكون في حالة واحدة
طينا وحيوانا او نطفة وجسد انسان واما ان يكون بطلت النطفة
بكليتها حتى لم يبق منها شيء اصلا وكذا الطين ثم حصل انسان او
حيوان ثم ما اخبرنا بان النطفة انسانا وما خلق الحيوان من الطين
بل ذلك شيء بطل بكليته وهذا شيء اخر حصل جديدا بجميع اجزائه واما
ان يكون الجوهر الذي كانت فيه الهيئة النطفية او الطينية بطلت عنه
تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة انسان او هيئة حيوان والقسمان
الاولان باطلان لا يعتقدهما العاقل لان كل من زرع بذرا لينبت
شيء منه او تزوج ليكون له ولد يحكم على الزرع بانه من بذره ويفرق بين

ولده

ولده وغيره بانه من مائه وان كان له معاندا لا يلتفت اليه ويكذب بالحدس
الصادق فظهر ان الهيولى من حيث المفهوم المذكور مما وقع فيه خلاف
انما النزاع في ان ذلك الامر كما ذهب اليه اجزاء لا يتجزى اصلا او مما في حكمها
مما ينقسم في جهة او في جهتين متناهية او غير متناهية كما ذهب اليه
المتكلمون او اجسام صغار صلبة لا يمكن انقسامها في الخارج كما هو مذهب
ذي مقراطيس او نفس الجسم بما هو جسم كما هو راي جماعة من الاقدمين
او امر ابسط من الجسم كما عليه المعتبرون من المشائين فمادة الاجسام
عند اصحاب المذاهب الثلثة الاول واحدة بالشخص كثيرة بالانفصال
والحكماء لما اقاموا الحجج على ابطال هذه الاراء اتفقوا على ان ما يقبل
الانفصال والاتصال في الاجسام شيء واحد بالشخص لا كثرة له في
حد ذاته بحسب نفس الامر محفوظ الوجود في حالتي الاتصال والانفصال
وهو الهيولى عندهم واتفقوا ايضا على ان الجسم من حيث هو جسم الذي
هو جنس للانواع الطبيعية بوجه ماهية مركبة من جنس هو الجوهر ومن فصل
هو مفهوم قولنا ممتد في الجهات الثلث وانما وقع الاختلاف في ان الجسم
بالمعنى المذكور هل هو بسيط في الخارج او مركب فيه من مادة وصورة تحاذيان
جنسه وفصله وعلى تقدير تركبه هل هو مركب من جوهر وعرض او من جوهرين
فالاول ما ذهب اليه افلاطون الالهي على ما هو المشهور ومن سبقه و
تبعهم الشيخ المقتول في حكمة الاشراق والثاني ما اختاره في التلويحات
والثالث مذهب ارسطو ومن تابعه كالشيخين ابي نصر وابي علي ويتبع
هذا الاختلاف خلاف اخر وهو ان الجسم بما هو جسم اذا طرا عليه
الانفصال هل ان لا ينعدم عن اصل حقيقته شيء او ينعدم وعلى تقدير
الانعدام اهو عرض او جوهر وهذا تحرير محل النزاع بين العقلاء فقد
اختار المصنف مذهب المشائين فقال كل جسم فهو مركب من جزئين هما
جوهران يحل احدهما في الاخر بمعنى حلول الشيء في شيء على ما ادى اليه

تعريفه هو ان يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشيء وهذا
اجود ما قيل في تعريفه حيث لا يرد عليه شيء مما يرد على غيره وقد فسر
بالاختصاص بين شيئين بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة
الى الآخر ويرد عليه كون الاعراض والصور الحالة في محل واحد بعضها حالا
في بعض وينتقض ايضا بكثير من الصور طردا وعكسا وقيل كون الشيء في شيء (حاول م)
عبارة عن كونه ساريا فيه مختصا به بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين
الاشارة الى الآخر تحقيقا او تقديرا واعترض عليه بانه ينتقض بحلول
الاطراف في محالها كالنقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم
ويحمل طرده بالاطراف المتداخلة واجيب عن الاول تارة بنفي وجود
الاطراف وتارة بتخصيص المعرف بالحلول السرياني وتارة بان الاشارة
الى الطرف اشارة الى ذي الطرف فان الاشارة الى النقطة مثلا اشارة
الى الخط الذي هي طرفه واكتفي باتحاد الاشارة من غير حاجة الى السريان
ويلزم على هذا ان يكون المكان حالا في المتمكن اذ الاشارة الى المكان اشارة
الى طرفه المتمكن لاتحادهما وضعا والاشارة الى الطرف اشارة الى ذي
الطرف كما ذكر هذا اذا كان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي
المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي واما اذا كان البعد المجرد عن المادة
فالنقض وارد على كل تقدير اللهم الا ان يقال المراد بكون الاشارة الى
احدهما عين الاشارة الى الآخر ان يكونا متحدين في الاشارة بحيث لا
يمكن عند العقل تباينهما فيها وبهذا يخرج الجواب عن النقض بالاطراف
المتداخلة ومنهم من فسر الحلول بالاختصاص الناعت واعترض عليه بانه
ان اريد بالناعت ما يصح حمل النعت على المنعوت بمواطاة فلا يصدق (بسببه)
على شيء من افراده وان اريد ما يمكن ان يشتق منه اسم يحمل على المحل فيرد عليه
اختصاص الكوكب بفلكه وبالعكس وكذا المال بصاحبه والجسم بمكانه
بل المعروض بعارضه وما اجاب عنه بعض المحققين بالفرق بين الاشتقاق

الجعلي

الجعلي وغيره محل تامل وقد يقال المراد بالناعت ما يمكن ان يشتق منه
اسم يحمل على المحل ولا تم ان المتمكن مشتق من المكان بل من التمكن و
المتجسم من الجسم بل من التجسم وكذا في اشباه ذلك اقول فعلى هذا يلزم ان لا
يكون السواد مثلا حالا في الجسم بل الاسودية وفساده بين ثم لا خفاء
في ان تفسير الاختصاص الذي هو الناعت بالنسبة الى المنعوت بوجه
يمتاز عن غيره بديهي وهو كاف في المقصود وان لم يكن مبينا معلومة
بالكنه اذ لا غرض فيه يعتد به وقد عرفت الحلول بتعريفات اخر ليس شيء
منها خاليا عن الخلل ودفع بعض منها بالتزام امور مخالفة للظاهر الا
والتطويل في ذلك لا يؤدي الى كثير طائل ويسمى المحل الهيولى الاولى و
الحال الصورة الجسمية ودليلها ان بعض الاجسام القابلة للانفكاك
مثل الماء والنار يجب ان يكون متصلا واحدا اذ قسمة الجسم الى (وفنسه)
الاجزاء المقدارية تلك الانفكاكية تحدث كثرة بالفعل في الخارج لا
يخرج جزئياتها فيه الى الفعل لامتناعه الاعداد منقسمة بالامكان
لا الى نهاية على ما رآه جمهور الحكماء وهي منقسمة الى الكسري والقطعي و
وهمية حيث انها تحدث كثرة في التوهم كذلك وعقلية كلية تتوزع جملة
الاجزاء الممكنة الانفراض بالاشارة وملاحظة العقل بملاحظة اجمالية
بسيطة واما القسمة التي هي بسبب عروض عرضين مختلفين سواء كانا
قارين كما في البلقة او غير قارين كما في حصول مماستين او محاذاتين
في جسم واحد فبعضهم الحقها بالضرب الاول منها وبعضهم بالثاني و
قد يقال بالتفصيل وهو ان اختلاف العرضين ليس مبدأ الانفصال
الخارجي بل يلزم حكم العقل باثنينية المعروض لهما بحسب الخارج حتى
في عروضهما له في الخارج حكما صادقا مطابقا للواقع فلا باس بعدها
نحوا اخر من القسمة مبدأ الاعتبار والقسمة المقدارية بانحائها انما
تطرأ على الجسم بعد عروض المقدار اي الجسمية التعليمية التي بحسبها يصير الجسم

وأما فرضيته متناهية وغير متناهية الا ان القسمة الفكية تلحقه لاستعداد
المادة وهي التي يقبلها وتجتمع معها وليس لنفس المقدار التعليمي ذلك
لقبولها بل شيء استعداد له فهي بالحقيقة من عوارض المادة سواء كانت
ابسط من الجسم او نفسه كما اشرنا سابقا من ان ما يصدق عليه مفهوم
المادية مما لا امتناع فيه لاحد والوهمية الجزئية الملحقة لكونه ذا كمية اتصالية
فهي من عوارض المقدار بحسب نفس ذاته وان كانت بحسب فانه مما يحتاج
الى المادة مطلقا الا في كونه منقسما واما الفرضية العقلية فانها وان
لحقت المقدار التعليمي لكن صحح عروضها كونه ممتدا مطلق الامتداد
مع قطع النظر عن مراتب تعينها الممتدادية فهي بالحقيقة تعرض
الجوهر الجسمي لذاته والاجسام بما هي اجسام لا تتفاوت في صحة قبولها
لا نحو الانقسام اللهم الا لمانع خارج عن كونها اجساما مطلقا كما ستأتي
بيانه ولفظ القبول يطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين احدهما
مطلق الاتصاف بامر سواء كان وجود الموصوف متقدما على وجود
الصفة بالزمان او لا والثاني الانفعال التجددي ويقال له القوة
والاستعداد ايضا وهو عبارة عن امكان اتصاف شيء بصفة لم تحصل
له بعد مع وجوده اذ لم يحصل لها بهذا المعنى والقبول بهذا المعنى لا
يجتمع الفعلية والحصول في شيء الى ذا طرأت عليه ذات الصفة بطل
هذا المعنى والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وان عرض لهما
تقابل التضايف باعتبار بخلاف المعنى الاول فما يقال من ان
التقابل يجب وجوده مع المقبول لا ينافي ما ذكرنا اذ ليس المراد منه ان
التقابل في وقت كونه قابلا او من حيث هو قابل يجب وجوده مع المقبول
بل المدعى ان ذات التقابل بعد حصول المقبول فيها يجب ان يكون حاصلا
والا لم يكن التقابل قابلا وهو ظاهر وكما ان القبول بمعنى الاستعداد لا يجامع
الفعل لكونهما متقابلين كذلك التقابل بما هو قابل لا يجامع المقبول

عما هو

عما هو مقبول لكونهما ايضا متقابلين غاية الامر ان التقابل هناك حقيقي
وهنا مشهوري وللامكان الذاتي نوع مشابهة بالقوة الاستعدادية
بحسب اعتبار العقل ولهذا يطلق عليه لفظ القبول ايضا فانه بمعنى
سلب ضرورة فعلية الوجود او العدم سلبا تحصيليا حتى يحصل احدهما
من جانب العلة بالنظر الى جوهر الذات فان العقل اذا حلل الموجود مثلا
بحسب الملاحظة الذهنية الى مهية ووجود يحكم بان الوجوب ليس ثابتا
للمهية من حيث هي هي بل يثبت لها في مرتبة متأخرة عن تلك المرتبة ونحو ما
من التأخر وان كانت محفوفة بالوجود في نفس الامر كالابداعيات
فانها لم يسبقها الامكان بمعنى القوة الاستعدادية التي لا تجتمع مع
وجود الشيء والامكان الذي يعرض لها ولغيرها من الفاسدات هو
سلب ضرورة الوجود او العدم غير منفك عنها حين وجودها لكن كل
واحد من مفهومي القوة والامكان اي الذاتي والاستعدادي مع الفعلية التي
بازائه يوجب اختلاف حيثيتين سواء كانتا بحسب التحليل الذهني
او بحسب الانقسام الخارجي وسيأتي زيادة ايضاح ولفظ الاتصال يدل
بالاشتراك على معان بعضها صفة للشيء لا بقياسه الى غيره وبعضها
صفة للشيء بقياسه الى غيره اما ما هو صفة حقيقية فهو اثنان احدهما
كون الشيء في حد ذاته وحقيقته بهيئة صالحا لان ينتزع منه الامتدادات
الثلاثة المتقاطعة وهذا المعنى فصل الجوهر وثابت للجسم في حد نفسه
هو في تلك المرتبة مصداق لحمل المتصل والممتد مع قطع النظر عن جميع
العوارض فاتصاله وامتداده نفس متصليته وممتديته لا امر يقوم به فيصير
متصلا لصدق المتصل عليه ومصداقا له سواء كان الجسم مجرد الصورة الجوهرية
او مؤلفا منها ومن جوهر آخر على الخلاف بين فلاطون وارسطاطاليس
والدليل على ان اسم المتصل بهذا المعنى يطلق على الصورة الجوهرية كلام
الشيخ في فصل من فصول الهيات الشفا معقود لبيان ان المقادير اعراض

بهذه العبارة واما الكميات المتصلة فهى مقادير الابعاد واما الجسم الذى
هو الكم فهو مقدار المتصل الذى هو الجسم بمعنى الصورة انتهى لا يقال
لو كان الجسم فى نفسه متصلا لا يمكن فيه فرض شئ دون شئ ولكان قابلا
للقسمة الى الاجزاء المقدارية فيكون نوعا من الكم لان هذا المعنى عرض
للكم المتصل لذاته ولغيره بواسطته لانا نقول لا نم ان مجرد امتداد الجسم
فى ذاته يستدعى قبول الانقسام الى الاجزاء المقدارية بالذات بل انما
يصح ذلك بعد عروض المقدار له اذ ما لم يتعين ذهاب امتداده لم
يصح فيه فرض جزء معين دون جزء معين والجسم فى مرتبة ذاته مجرد فى
الابعاد من دون تعينها امتداده فيتعدد انبساطه لان ذلك المعنى انما
يحصل له فى مرتبة متاخرة عن ذاته قال الشيخ فى التعليقات اذا قلنا
جزء من جسم فمعناه جزء من مقدار الجسم فان الجسم بما هو جسم ليس هو
جزء او لا كلا ومثاله فى المنفصل انا قلنا اجسام من جملة خمسة اجسام
فمعناه اثنان من خمسة اعداد عرضت للجسم لان الجسم بما هو جسم ليس جملة م
بواحد ولا كثير وثانيهما كون الشئ بحيث يوجد بين اجزائه بعد فرض
وجودها حدود مشتركة والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم ومن
خواصه قبول الانقسام بغير نهاية واما الاخر فهو ايضا معنيان احدهما
كون المقدار متحدا لنهاية بمقدار اخر ويقال لذلك المقدار انه متصل اخرى
بالثانى بهذا المعنى والثانى كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم اخر
ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثانى بهذا المعنى وهذا المعنى
من عوارض الكم المنفصل من حيث ما هو فى مادة كاتصال الخطوط الزاوية
واتصال الاعضاء بعضها ببعض واتصال اللحوم بالرباطات والرباطات
بالعظام وبالجملة كل مماس يكون قسر القبول لمقابل المماسة اذا
تقرر ما ذكرنا من شرح الالفاظ الثلثة فنقول لما علمت ان القبول بمعنى
الاستعداد لا يجامع الفعل لكونهما متقابلين تقابل العدم والملكة

او التضايف وكذلك لا يجتمع المستعد من حيث انه مستعد مع المستعد له
من حيث هو كذلك كما اشرنا اليه فاعلم ان الذات الواحدة لا يمكن كونها
مبدا لهذين الامرين الا بجهتين لتحقق المتغايرين واذا اعيد الكلام الى مبدئ تلك
الجهتين ينتهى بالاخرة الى جهتين فى حقيقة الذات فيلزم تركيبها من جزء به
يكون بالقوة ومن جزء اخر به يكون بالفعل فيتصادى الى ورود الاداة يكون
ذات الجسم بما هو جسم ان ثبت له فى حد ذاته حيثيتى الفعل والقبول بالمعنى
الاخير ولهذا المعنى قال المصنف ان الاجسام القابلة للانفكاك يجب
ان يكون فى نفسه متصلا واحدا يعنى ان الجسم قبل كونه منفصلا يجب ان
يكون متصلا بالذات لما بينه الدليل عليه فى الدرس لان يكون شئ مما
يقبل الانقسام من الاجسام التى لدينا كالماء وامثاله يقبل الانفصال متصلا
حقيقيا كما انه متصل حتى لزم الجزء الذى لا يتجزى او ما فى حكمه من الخطوط
المستوية الجوهرية ويعلم من كلام المصنف ابطالهما معا قد مر بيان
اللزوم ان كل كثرة بالفعل يجب انتهاؤه الى الواحد الذى لا كثرة فيه
بالفعل فاقسام الجسم القابل للانفصال التى كل واحد منها غير
مشتمل على كثرة انقسام بالفعل لو لم تكن متصلا فى حد ذاتها بنفسها
لزم احد الامور الثلثة وعلى المتصلات لما كانت من نوع الاجسام القابلة
للانفكاك التى لدينا فلم تكن مما لم يقبل الانفصال الخارجى بل تكون
قابلة فثبت ان بعض ما يقبل الانفصال الخارجى كان قبل قبوله
له متصلا واحدا فبعض ما يقبل الانفصال قبولا بالمعنى الاول يصلح قبولا
بالمعنى الثانى وهذا ما ادعيناه وههنا بحث وهو ان الذى يثبت
بالبرهان ليس الا ان الممكن اما متصل واحد او مشتمل على متصل واحد
لئلا يلزم تركبه من الجزء الذى لا يتجزى او مما فى حكمه مما لا ينقسم الا فى جهة
او فى جهتين قلنا ان نختار الشق الثانى ونقول انه مركب من الاجسام الصغار
القابلة للانقسام فى الجهات وهما وفرضا وليس شئ منها قابلا للانقسام

قطعا وكسرا كما هو مذهب ذي مقراطيس من ان مبادي الاجسام اجسام صغار
صلبة قابلة للقسمة الذهنية دون الخارجية وهي وان كانت متصلة
في انفسها منفصلة كل منها عن الاخر لكنها غير قابلة لطريان شيء منهما على ذات
الجسم كما مر لك الاشارة اليه والجواب عنه بابطال الاجسام الذيمقراطيسية
بان كلا من القسمة الوهمية والفرضية والتي باختلاف عرضين قارين
او غير قارين عرضت كثيرا في الجسم متشابهة ومشابهة للكل في الماهية
والافراد المماثلة متناهية في الاحكام بحسب نفس الماهية فما يصح على
فرد من افراد حقيقة واحدة يصح على جميعها فان منع عنه مانع خارجي
فهو غير قادح في جوازه فعلى هذا بالنظر الى نفس الذات من حيث هي هي اتصاف
تلك الاجسام بالانفصال يستلزم جواز اتصاف تلك الاجسام بالالتحام
كذلك وان صدها عن الانفصال او الوصل صاد ولاحق وعاق عنهما عائق
خارج فهو لا يوجب ان تخلف حقيقتها عنهما فاذن اتصال كل من تلك
الاجسام كاشف عن قوة قبول القسمة الخارجية وانفصال كل اثنين
منها عن جواز طريان الاتصال بينهما عليهما فهذا هو تقرير البرهان
المشهور على ابطال هذا المذهب ومما يجب ان تعلم ان الحجة المذكورة
لا يبتني على كون تلك الاجسام متحدة الماهية كما هو مسلم عند صاحب هذا
المذهب على ما نقل عنه حتى قيل ان القياس يصح جدلا على تقدير كون
الاجسام المذكورة مختلفة الانواع ليس معنا مخالفتها النوعي هو الصورة
الامتدادية لانها نوع واحد كما سيأتي بل صورة اخرى نوعية والمقصود
اثبات ان الطبيعة الامتدادية بما هي هي لا يابى الانفصال والاتصال
وهو المحوج الى المادة ومع قطع النظر عن هذا النظر في جسم مفرد منها
يؤدي الى المطلوب ولا حاجة الى اخذ كونه مماثلا لجسم اخر منها فان اشتراك
اجزائها المقدارية معه في الطبيعة النوعية يقتضي ان يصح عليها ما يصح عليه
وبالعكس فكما ان احد جزئيه متصل بالجزء الاخر ومجموعهما منفصل عن غيره

من الفصل والوصل عليها مع ان
مدار اثبات الهيولى بهذا الوجه
على طريان شيء منهما ض

اجزائها المتصلة بالانفصال بينهما وانفصالهم
اجزائها المتصلة يستلزم جواز اتصالهم

فكذلك

فكذلك يصح انفصال الجزئين واتصالهما بغيرهما تحقيقا للمعنى اشتراك
الكل وجزئه في نوع واحد واعترض عليه بان ههنا مغالطة باشتراك
اللفظ وهو ان ما يبطل الاجسام الذيمقراطيسية ليس الا انفصالا خارجيا
واتصالا فطريا فالمقبول ههنا بمعنى مطلق الموضوع فيه في حد ولا امر لا
يمكن ان يقاس عليه استعداد طريان الانفصال والاتصال فان مقتضى
كون كل ما يصح لفرد ما من افراد الطبيعة النوعية يصح لسائر الافراد بحسب نفس
الماهية ليس الا امكانا للاتصال الفطري لها بدلا عن الانفصال والانفصال
الفطري لها بدلا عن الانفصال امكانا ذاتيا في ابتداء الخلقة لا امكانا
استعداديا لطريان الانفصال والاتصال في الخارج ومناط قيام
البرهان على اثبات الهيولى هذا دون ذلك وتوضيحه ان مآل القسمة
الانفكاكية عند المشائين الى زوال جوهر ممتد وحدوث جوهرين
ممتدين وهذا هو المحوج الى الهيولى الاولى كما علمت ومجرد امكان القسمة
امكانا ذاتيا فطريا لا يستلزم ان يكون له قابل غير نفس الاتصال اي ما
هو به متصل بالذات وكذلك مجرد كون الشيء متصلا بنفسه موجودا من حدوث
هذا المعنى فيه لا يستوجب ان يكون لوجوده حامل سوى ذاته كما ان امكان
العدم وكذلك حصول الوجود في المجردات لا يقتضي ان يكون لها قابل
سوى ذواتها المجردة بل المحوج الى القابل استعداد العدم او الوجود
لفظ الامكان مشترك بين هذين المعنيين فان امكان شيء بمعنى الاستعداد
له لا يجامع حصوله فله قابل اخر غيره البتة فامكان شيء بالمعنى الاخر فانه
لا يابى الاجتماع معه والاجتماع اصلا فلا يحتاج فيه الى قابل لذلك
الشيء غير ذاته وقد اجاب عنه بعض الاعاظم بان قبول القسمة الوهمية
مساوق لامكان القسمة الانفكاكية بالنظر الى نفس طبيعة الامتداد
ان منع عنها مانع لازم او غير لازم كالصورة النوعية للفلك والصلابة
والصغر في بعض الاجسام اذ لو امتنع الانفكاك الخارجي على الجوهر الامتدادي

لذا انه لما كان فرض الانقسام فيه من الاوهام لا اختراعية وتم يكن فرق
بين فرض الانقسام فيه وبين فرضه في المجردات فلا شك ان الانقسام
الوهمي من المعاني الاختراعية وخصوصا اذا كان منشأه اختلاف
عرضين حالين فيه اقول ست هذا منقوض بالزمان فانه عندهم مقدار
متصل قابل للانقسام الوهمي غير قابل للانقسام الخارجي وايضا توهم القسمة
لا يوجب تجويز وقوعها في الخارج وتجويز العقل وقوع شيء لا يساوي
امكان وقوعه فربما جوز العقل حصول شيء في بادي النظر ثم اقيم البرهان
على خلافه فلما لم يكن امرا قابلا للانفكاك بحسب الخارج لا يلزم ان
يكون توهم القسمة فيه من قبيل توهم القسمة في المجردات فان الذي مثله
لم يدل لا وضع له لا مجال للوهم ان يتوهم فيه شيئا دون شيء ويمكن ان يقال
في ابطال هذا المذهب ان كل واحد من ثلاثة الاجسام لو كان بسيطا
اي يكون له طبيعة واحدة كان كري الشكل لما سيجيء من ان الشكل الطبيعي
للجسم البسيط هو الكرة ولو كان كذلك لحصل الفرج فيما بين ثلاثة الاجسام
لان ملاقاة الكرات بعضها مع بعض بظواهرها انما هي بالنقط فيكون
ذلك مملوا بالخلا وهو ممتنع كما ستعرف وان لم يكن بسيطا بل يكون مركبا من
اجسام مختلفة الطبائع فلم يكن متصلا واحدا وهذا خلف لما ثبت ان الجسم
المتصل قابل للانفصال بمعنى انه يجوز ان يطرأ عليه الانفصال في
الخارج فيقول فيلزم من هذا اثبات الهيولى في الاجسام كلها ويثبت
الملازمة بقوله لان ذلك المتصل قابل للانفصال فالقابل للانفصال
في الحقيقة اما ان يكون هو المقدار اي الجسم التعليمي واختلفوا فيه
فقيل انه عرض متصل يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة متقاطعة بالقوائم قائم في
غير اتصال الجوهر الممتد فعلى هذا يكون هناك متصلان بالذات احدهما
جوهر والاخر عرض متحدان في الوضع والاشارة ولا يخفى سخافته وقيل
للصورة الجسمية اتصال بالعرض تبعية اتصال الجسم التعليمي وفيه انك

قد علمت ٣٩

مفهوم به
قد علمت ان الجسم في مرتبة ماهيته متصل في نفسه ليس لا فيما قابل للابعاد
الثلاثة على الاطلاق وقيل هو مجموع امور ثلاثة هي الطول والعرض والعمق
للجسم وقيل ان هذه الابعاد ليست موجودة في الجسم بالفعل والجسم التعليمي
موجود فيه بالفعل وقيل في الجسم اتصال واحد حقيقي هو الصورة الجسمية
بالذات وكالى مقدار وهنا بالعرض نحو انما الصحيح ان الجسم التعليمي نفس نهاية
امتداد الجسم وهو دائما حقيقته لا يكون الا من مقولة الكم وانا اراد
بالصورة الجوهرية مع تعين امتداداتها اي مع الحيثية المذكورة فكان له
اتصاله لا باعتبار امر خارج عنه بل بسبب اشتماله على الصورة الجسمية
وهذا هو الذي اختاره المحققون ويؤيده كلام الشيخ في الشفا والتعليقات
وكلام بهمنيار في التحصيل وتوضيحه ما افاده بعضهم من انه ليس في الجسم
١٩ الا امتداد واحد في الجهات فاذا اعتبر ذلك الامتداد في الجهات على الاطلاق
بل وقف تعين امتدادا وتعينا مقداريا سواء كان مقدارا مطلقا او
مقدارا مخصوصا فكان بهذا الاعتبار صورة جسمية وجوهرا فاذا
اعتبر من حيث هو متعين بتعين ما كان جسما تعليميا مطلقا واذا اعتبر
من حيث هو متعين بتعين مخصوص كان جسما تعليميا مخصوصا واورد
عليه انه يلزم ان لا يكون الجسم التعليمي عرضا بل يكون مركبا من جوهر هو الجسمية
وعرض هو تعين الامتداد واما الجواب عنه بعض المحققين وحاصله ان
المفهوم المركب من الجوهر وهنا الصورة والعرض فان لم يكن عرضا اذ لا يكون
له محل مستغن ولكن المركب منهما في معنى الجوهر عند مثبتي الهيولى حيث اخذوا
الموضوع في تعريفه بالمحل المقوم للعرض لا يلزم ان لا يصدق عليه تعريف العرض
اذ لا اختلاف وان المجموع المركب من الصورة وحيثيتها العرضية مندرج تحت
تعريف العرض فان الهيولى وان لم يكن محتاجا الى الصورة في وجودها
موضوعا لاحتياجها في التقوم اليها لكنها انما يكون موضوعا بالنسبة الى
المجموع المركب منهما ومن العرض لعدم احتياجها الى المجموع من حيث المجموع

فليس بشيء لان اصل الاشكال هو ان الجسم الطبيعي لو كان مركبا من جوهر و
عرض لم يكن جوهرا ولا عرضا اذ لا يكون ح موجودا حقيقيا له وحدة حقيقية
بل امرا اعتباريا له وحدة اعتبارية فلا يكون من اقسام شيء منهما اذ الوحدة
في الحقيقيات معتبرة على ما بين في موضعه وبما ذكره لا يندفع هذا اي
الصورة المستلزمة للهيولى اذا ومعنى اخر لا سبيل الى الاول فانا نحاول الالتئام
اجتماع الاتصال والانفصال في حالة واحدة والقابل مع ما يلزمه يجب
وجوده مع المقبول اذا لم يكن سلبيا محضا والانفصال اما ان يكون وجوديا
ان كان عبارة عن حدوث متصلين او عدم ملكة ان كان عبارة عن زوال
الاتصال لهما من شانه ان يكون متصلا فتعين ان يكون القابل معنى
اخر وهو المعنى من الهيولى اعلم ان لاصحاب المعلم الاول في اثبات الهيولى
التي هي احد جزئي الجسم الجوهريين على ما زعم حججا الاولى ما ذكره المصنف ره
تحريرها انه لا شك ان في الجسم جوهرا متصلا في نفسه او مستلزما لامر متصل
في نفسه هو الممتد ابعد على كل من التقديرين لا شك ان في الجسم شيئا يقبل
الاتصال والانفصال فنقول هذان الامران اي الذي هو متصل في
ذاته او متصل باتصال لازم والذي يقبل الاتصال والانفصال يجب
ان يكونا متغايرين بحسب الخارج اذ لو كان المتصل او المستلزم للاتصال
الذي هو الجوهر الممتد بعينه قابلا للانفصال فالانفصال لزم ان
يقبل الشيء نفسه او المثلين احدهما لازم والاخر عارض وذلك مبين
طريان الاتصال فيبطل صدق اوصفه او وحدة لازمة او عدم لازمة و
ذلك مبين طريان الانفصال الذي لا اشرنا باطلة فكذا المقدم
فالقابل للاتصال والانفصال في الجسم شيء غير الممتد الذي هو
متصل بذاته وغير الجوهر المتصل سواء كان متصلا بذاته او بلازمه الذي
هو الممتد على خلاف القولين بل القابل معنى اخر هو المراد من الهيولى
وتلخيصها بعد ما مهد ان الجسم من حيث هو جسم لا يقبل الا باتصالها

على خط

على خط السحول لك ان الجسم قابل للانفصال وليس الاتصال نفسه قابلا
للانفصال فليس الجسم هو الاتصال نفسه واذا لم يكن الاتصال خارجا عن
حقيقة الجسم ولا كل حقيقته فهو جزء الجسم فلم جزء اخر يقبل الانفصال و
الاتصال وذلك الجزء لا محالة جوهر محل للجوهر الممتد بذاته فهو الهيولى اما
كونه جوهرا فلبقائه في حالتي الاتصال والانفصال فتواردها الصور عليه
ولو كان عرضا يلزم من بقائه بقاء جوهر معه هو موضوعه وعلى التقديرين
يلزم بقاء جوهر سواء بقي معه عرض او لم يبق هو المط واما كونه محلا للجوهر
الممتد فلاتصافه بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية لان الصورة
الجسمية بعينها واسطة لاتصافه بتينك النعتين بل ان اتصافه بالوحدة
الاتصالية والكثرة الانفصالية عين اتصافه بالصورة الواحدة و
الصور الكثيرة اذ المعنى بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية هو
الصورة الواحدة والصور المتعددة لا غير كما سبقت الاشارة اليه من ان
الاتصال عين حقيقة الممتد بذاته فاذا كانت الصورة الممتدة بنفسها
نعتا للجوهر فالجوهر المنعوت يكون محلا لها وفي هذه الحجة ابحاث
البحث الاول ان بناءها على ثبوت الاتصال الذي هو بمعنى الممتد الجوهري
ونحن لا نسلم في الجسم الا الاتصال الذي قيل انه من فصول الكم وما سواه
ممنوع وما قيل من انك اذا شكلت الشمعة باشكال مختلفة تغيرت الابعاد
مع بقاء اتصال واحد فغير مسلم فان الشمعة المتبدلة الاشكال لا تخلو
عن تفرق اتصال وتوصل افتراق فالمطولة منها اذا جعلت مستديرة
تجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة والمدورة اذا جعلت مستطيلة تتفرق
فيها اجزاء كانت متصلة فاتصال واحد مستمر مع تفرق الاتصالات في
تقطع الامتدادات كيف يكون صحيحا البحث الثاني ان الاتصال الذي
يبطله الانفصال ثم يعود مثله بعد زوال الانفصال لا شك في عرضيته
فان الجسم عند توارد الانفصال والاتصال عليه باق بهويته ونوعيته

لا يتغير بتغير جواب ما هو وكل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو عن شيء فهو
عرض فالاتصال الذي يبطله الانفصال عرض البحث الثالث انكم
اثبتم في الجسم امتدادا جوهريا هو الصورة الجسمية وامتدادا عرضيا هو
المقدار التعليمي والامتداد من حيث ماهية الامتداد حقيقة واحدة و
الحقيقة الواحدة لا تختلف بالجوهرية والعرضية فاذا ثبت عرضية بعض
افرادها عندكم على ما ذكرتم من حديث تبدل اشكال الشمعة الواحدة فقد
وجب عرضية الجميع وهذه الابحاث الثلثة في الحقيقة ترجع الى نفي الصورة
الممتدة الجوهرية كما هو مذهب الشيخ الالهي في كتاب التلويحات و
اجيب من قبل المشائين عن الاول بان الجسم من حيث هو جسم لا
يتصور بدون قابليته للابعاد الثلثة على نعت الاتصال ولهذا
حددتموها ولو لم يكن متصلا في مرتبة ذاته لم يصح قبوله للمقدار كما قال
الشيخ الرئيس في الحكمة العلائية جسم در حد ذات پيوسته است كه اگر
گسسته بودى قابل ابعاد نبودى والحاصل ان نفس ذات الجسمية بما هي
هي لو لم يكن متصلة في مرتبة جوهر الحقيقة بل كان اتصالها من قبل العارض
كانت بحسب الوجود اما من المجردات عن الجهات والابعاد واما مثل المفرد
الذات عن الجواهر الفردة متناهية او غير متناهية ثم يعرضها التعلق
بالاحياز والجهات ويلحقها الاتصال وقبول الانقسام لا الى نهاية
في مرتبة ثانية وكلاهما باطلان فقابليته للابعاد انما يتصور
اذا كان متصلا بالذات وما يثبت الجوهر في مرتبة ذاته فهو جوهر فثبت
الاتصال الجوهري اقول فيه نظر وله جواب اما النظر فهو ان هذا
الكلام انما يتم لو ثبت امتناع تقوم الجوهر بالعرض وهو غير تمام عند من
جوز تركب الجسم من جوهر وعرض هو الامتداد فالامتداد وان كان
حاصلا في حد حقيقة الجسم لكن لا يلزم على هذا المذهب كونه جوهرا الا
بيانا لحق يجري الكلام في الجزء الاخر للجسم عندهم فيلزم كونه ممتدا جوهريا

كما لا يخفى على المتامل الا انا نقول هذا بعينه منقوض بالهيولى التي اثبتموها
فان الهيولى عندكم وان كانت متصلة باتصال يعرض لها من قبل
الصورة لكنها في حد ذاتها ليست متصلة ولا منفصلة فليكن الجسم ايضا
كذلك واما قولكم لو لم يكن الجسم في حد ذاته متصلا يلزم ان يكون اجزاء
لا تتجزى كما يستفاد من كلام الشيخ الرئيس في الحكمة الفارسية او التجرد
عن الاحياز فجوابه ان عدم اتصاله في ذاته لا يستلزم انفصاله في ذاته
ولا خلوه عن الاتصال والانفصال بحسب الواقع وانما يلزم ذلك
لو لزم من عدم اتصاله بحسب ذاته عدم اتصاله في الواقع بل يجوز ان يكون
الجسم دائما اما متصلا باتصال عارض او منفصلا بانفصال كذلك كما هي
لا يلزم خلوه عنهما كالهيولى فانها عندكم في ذاتها لا متصلة ولا منفصلة
مع عدم خلوها عن الحالين في الواقع فمنه ظهر ان قابلية الابعاد وصلوحها
لا توجب ان تكون القابل متصلا في ذاته واما الجواب فهو ان الهيولى
وان لم يكن لها الاتصال ولا الانفصال من قبل نفسها بل بواسطة
غيرها وهو الصورة الجرمية الواحدة او المتعددة لكن لا يلزم شيء من
المحذورات اذ ليس للهيولى مرتبة في نفس الامر متقدمة على الاتصال
والانفصال مطلقا عندهم بخلاف الجسم بالقياس الى عارضه فان له
مرتبة وجود متحقق في نفس الامر فلا يلزم خلو الهيولى عن الاتصال و
الانفصال والتعلق بالاحياز والابعاد في نفس الامر فان لم يكن منشا
ذلك حينئذ نفس ذاتها الجوهرية الاتصالية تقوم الهيولى به يوجب ان
لا يكون للهيولى مرتبة في نفس الامر تكون بحسبها عارية عن الاحياز و
الابعاد وغير ذلك واما لو كان عرضا فالحال لا يجد امرها الا منه
غير منفعة كما لا يخفى على ذي بصيرة حاذقة وعن الثاني بان بقاء
الجسم بنوعيته في حالتي الاتصال والانفصال لا ينافي كونه متصلا
جوهريا انما يلزم المنافاة لو بقي بشخصيته في تينك الحالتين وليس

كذلك وأما القول بأن كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو فهو عرض
فإنما يصح لو لم يتغير بتغير أشخاص الجوهر وإذا تبدلت الأشخاص تبدل
ذلك الشيء فلا يلزم عرضيته كما أن استمرار طبيعة نوعية حقيقتها
بتواردها الأشخاص لا ينافي جوهريتها تلك الأشخاص وعن الثالث بأنا
لا نم أن مطلق الامتداد والاتصال مفهوم واحد وطبيعة واحدة
بل ههنا اشتراك لفظي لا غير يطلق تارة على مفهوم جوهري وأخرى على
مفهوم عرضي البحث الرابع هو أن الجسم لا يخلو عن اتصال جوهري لكنه
هو المقدار لا غير وليس في الجسم اتصال سواه وهو القابل للانفصال
لا ما سميتموه مادة ولا يجدي قولكم إنه لا يبقى مع الانفصال لأن الذي
يبطله الانفصال هو الاتصال العارض لا الجوهري وبيانه أن لفظ
الاتصال كما قد يطلق على المعنى الإضافي الذي لا يتصور إلا بعد تعقل
الاثنين شيئين سواء كانا متعددين في الخارج ثم يحدث اتحاد أو يتوهم
بينهما اتصال ويتصور للجسم المتصل الواحد أجزاء وهمية فيقال لها
إنها متصلة بعضها ببعض أو يكون في الجسم اختلاف عرضين قارين
أو غير قارين فيقال إن محل أحدهما متصل بمحل الآخر ولا شك في عرضية
الاتصال بهذا المعنى النسبي وهو الذي يقابله الانفصال فلا يصلح
أن يكون جزء الأمر جوهري محض وقد يطلق على المعنى الحقيقي الذي لا
يستدعي أن يكون بين شيئين وهذا اصطلاح خاص حتى لا يفهمه
الكافة من لفظ الاتصال وهو المقدار الجوهري على اصطلاحهم ص
فلقائل أن يقول الاتصال بالمعنى الثاني نفس الجسم وهو بعينه
المقدار ولا يقابله الانفصال بل الانفصال يقابل الاتصال
بالمعنى الأول وهما يتعاقبان عليه مع بقائه بعينه في الحالين وأما
ما يقال من أن الممتد شيء له امتداد فيلزم أن يكون محل الامتداد
غيره فليس بشيء فإن هذه إطلاقات عرفية وتجوزات لفظية لا تبنى

الحقائق العلمية عليها وهذا مثل بعيد جدا وخط طويل فإن هذه الإطلاقات
لا توجب زيادة التقدير على البعد والطول على الخط وإطلاق صيغ
المشتقات بهذا الوجه شائع في باب الأمور العامة كالموجود بما هو
موجود فإنه بمعنى الوجود فإن قيل توارد المقادير المختلفة بالصغر و
الكبر على الجسم الواحد إذا تكاثف وتخلخل يوجب عرضية المقادير
فكيف حكمتم بجوهريتها قلنا إن وجود التخلخل والتكاثف فرع
وجود الهيولى فإذا لم يكن المقدار غير الجسم لا يتصور زيادة المقدار و
نقصانه من غير ورود زيادة عليه ولا انفصالها عنه فإن زيادة المقدار
على هذا التقدير بعينها زيادة أجزاء الجسم ونقصانه نقصانها فيرجع
التخلخل والتكاثف حينئذ إلى تخلل الجسم اللطيف بين أجزاء الجسم وانفصاله
عنها واجتماعها لا الحقيقيين وإثباتهما بالقمقمة الصياحة إذا
دفعت في النار في غاية الضعف وكذلك الآنية الآل بالنار ورد المصوص
إذا كبت على الماء سيما وقد شوهد عند الكب الحباب الدالة على خروج
الهواء ولا سبيل لنا إلى الحكم بأن الماص لم يعط من الهواء بقدر ما يأخذ
منها حتى يلزم التخلخل كما ذكر الشيخ الإلهي في كلمة الإشراق أنه قد جرب
بعض الأدهان من الزجاج فلا يمتنع مثل ذلك في الهواء الذي هو ألطف
من الدهن وأما قولهم اشتراك الأجسام في الجسمية وافتراقها في المقادير
يوجب مغايرة المقدار للجسم فجوابه على ما في حكمة الإشراق بأن
اشتراكها في الجسمية هو اشتراكها في نفس المقدارية المشتركة بين المقدار
الصغير والكبير واختلافها في المقادير هو اختلافها في خصوصيات الكبر
والصغر وإنما التفاوت بين المقدار الكبير والصغير ليس بشيء زائد
على المقدار بل بنفس المقدار وكذا الحال إذا بدل لفظ المقدار بالجسم في
التفاوت بالصغر والكبر فالتفاوت في المقادير يكون الاختلاف في نفس
الجسمية لا غير ويرجع هذا الاختلاف إلى الاختلاف بالكمال والنقصان

والشدة والضعف في نفس مهية الشيء على ما هو رأي شيخ الالهيين والقدماء
من الرواقيين فانهم يجوزون ان يكون جوهر اقوى جوهرا من جوهر آخر كجواهر
العالم الاعلى العقلي وجواهر عالمنا الادنى الجرمي وكذا يحكمون بان
حيوانا يكون حيوانا اكثر وبنفسه على التحريك اقوى كالانسان اشد واتم في ماهية
الحيوانية من حيوان يكون بخلاف ذلك كالبعوضة مثلا ولا يفرقون بين
الشدة والضعف في الكيف والزيادة والنقصان في الكم في كونهما نوعا تفاوتا
بالكمال والنقص في نفس الماهية سواء كانا في الكيف والكم او غير ذلك كالجوهرية
والجسمية والحيوانية على ما ذكرنا ولا يبالون بعدم اطلاق ادوات
التفضيل والمبالغة في بعض الصور على عرف اهل اللسان اذ ليس من دأب
الحكماء الافتقار في تصحيح المعاني على مجاري العرف والتناص الحكماء
من الالفاظ ثم لا يخفى ان بين كلامي الشيخ الالهي في حكمة الاشراق
حيث حكم ببساطة الجسم وجوهرية المقدار وفي التلويحات حيث حكم
انه مركب من جوهر يسمى هيولى وعرض هو المقدار بناء على تجويزه تركب
نوع طبيعي من جوهر وعرض بحسب الظاهر لكن الشارحين لكلامه
احتملوا على عدم المنافاة بين ما في الكتابين في المقصود بل الفرق
يرجع الى تفاوت اصطلاحيه فيهما وتحقيق ذلك بان في الشمعة حين
تبدل الاشكال له مقدارين ثابت هو جوهر لا يزيد ولا ينقص بتوارد الاشكال
عليه ومتغير هو ذهابها المقادير في الجوانب وهو عرض في المقدار
الذي هو جوهر ومجموعهما هو الجسم والجوهر منهما هو الهيولى على مصطلح
التلويحات وذلك الامتداد الجوهري هو الجسم على مصطلح حكمة الاشراق
وهو الذي يسمى هيولى بالنسبة الى الهيات والانواع المحصلة فلا
منافاة بين حكمه ببساطة الجسم وجوهرية المقدار في احد الكتابين
وحكمه بتركب الجسم وعرضية المقدار في الاخر فان ذلك الجسم والامتداد
غير هذا الجسم والامتداد فتوهم المنافاة انما هو من اشتراك اللفظ

كلامه

كلامه في بعض المواضع من المطارحات وغيره صريح في انه ليس الاتصال والامتداد
سوى ما هو من عوارض الكم وفي التلويحات ما دلنا شيئا يدل على ان ما
سماه هيولى يكون ممتدا بذاته جوهريا سواء كان مقدرا او ممتدا جوهريا
غير مقدار ثم انما التنافي في تركب الجسم وبساطته بين الكتابين فهو
بحاله واعلم ان اتباع المشائين يفرقون بين معنيي الممتد كما اشرنا
سابقا احدهما الصورة الجرمية عندهم وهو الممتد على الاطلاق الذي
بحسبه يصح فرض الخطوط الثلاثة القائمة المتقاطعة في الجسم والاخر المقدار
وهو المصحح لفرض الاجزاء الموهومة المشتركة الحدود في الجسم فالاول مقوم
للجسم والاخر عرض فيه والامتداد بالمعنى الاول لا يتفاوت فيه جسم وجسم
ولا يكون بحسبه شيء من الاجسام صغيرا او كبيرا او اجزاء او كلا ولا اعدادا او
معدودا ولا مشاركا او مباينا على الخلاف ولهذا اشتهر انهم قائلون
بالامتدادين وليس كذلك لانه لا يكون في الجسم على رأيهم الا ممتد واحد
لكنه اذا اخذ بما هو هو اي من دون تعين مقداري فهو جوهر محض مقوم
للجسم واذا اخذ على التعين المقداري متناهيا كان او غير متناه اي
اخذ الجسم بحيث يصح بكذا وكذا مرة او لا ينتهي المسح ان توهم غير متناه
فهو مقدار غير مقوم للجسم فيصدق عليه معنى العرض ويظهر الفرق بينهما عندهم
حين تخلخل الجسم وتكاثفه لا حين توارد الاشكال على الشمعة فان هناك
تتبدل نفس المقدار وههنا تتبدل حواشيه التي هي مراتب انبساطه في
الطول والعرض والعمق واما الشيخ الالهي فانه انكر الممتد بالمعنى الاول
مطلقا واثبت اعتلاله وكثره بوجوه ثلاثة احدها انه لو تقوم الجسم الموجود
في الاعيان بامتداد جوهري لكان ذلك الامتداد اما كليا او جزئيا
لا جائز ان يكون كليا لان الكلي من حيث هو كلي لا وجود له في الاعيان
فلا يقوم به ما هو موجود فيها ولا جائز ان يكون جزئيا لانه ان كان
هو الذي بعد عرضيته وليس في الجسم غيره لم يكن في الجسم امتداد جوهري

وان كان فى الجسم امتداد عرضى واخر جوهرى فذلك مح لان الامتداد طبيعة
واحدة ومفهوم واحد لا يختلف بحسب ما هو فلا يكون بعض جزئياته
جوهرا وبعضه عرضا ولما ثبت عرضية البعض ثبت عرضية الباقى و
ثانيها انه لو كان فى الجسم امتداد جوهرى لكان موجودا فى كل الجسم و
فى جزئيه وما فى الكل اكثر مما فى الجزء فيكون قابلا للتجزية لذاته فيكون
كما مقداريا وثالثها انه اذا تخلخل الجسم ان بقى الامتداد الجوهرى كما
كان وهو مقداره لا سابق فليس فى كل الجرم المتخلخل الزائد مقداره
الصورة الجرمية وهو محال وان لم يبق فلما الامتداد كما كان فهو ذو
ما ازيد فالامتداد الجوهرى كم لذاته فهو عرض فالجوهر عرض فهو خلف
واعترض العلامة الخفرى على الوجه الاول بما حاصله انه ان اراد بالكلى
الكلى العقلى اخترت ان الممتد المقوم للجسم العينى ليس كليا بهذا المعنى
لانه لا يوجد فى الخارج وان اراد به الكلى الطبيعى اى ما يصير معروضا
للكلية اذا وجد فى العقل اخترت انه كلى باعتبار مهيته وجزئى بتشخص الجسم
قوله لا جائز ان يكون جزئيا لانه ان كان هو الذى ثبت عرضيته وليس
فى الجسم غيره او قلت ما ثبت عرضيته انما هو امر عارض هو تعين الامتداد
بالانقطاع اما مطلقا او مخصصا وهذا العرض ليس من افراد المفهوم الممتد
فى المهية فيلزم من عرضيته عرضيته اقول لما كان تشخص الشىء عند
المحققين اما بذاته كما هو مذهب الشيخ الالهى او بنحو الوجود كما هو مذهب
الفارابى وبارتباطه الى الموجود الحقيقى كما هو ذوق جماعة فالاعراض
القائمة وساير الاشياء عندهم ليس لها مدخل فى افادة التشخص بل انما
هى لوازم وامارات للتشخص فالجوهر الممتد المقوم للجسم العينى لو كان
جزئيا موجودا فى الخارج فيجب ان لا يكون مناط جزئيته المقدار وغيره
الا بمعنى كونها من اللوازم والعلامات لها فاذا اعلا الممتد الجوهرى
جزئيا متعينا فى الخارج مع قطع النظر عن المقدار فيلزم ان يكون فى

الجسم

49

الجسم ممتدان متغايران احدهما جوهر والاخر عرض متباينان فى الوجود
وهو خلاف ما تقرر عند اتباع المشائين ثم ان التفاوت بينهما
ليس الا بالتعين والابهام وايضا اذا تعين الممتد الجوهرى مع قطع
النظر عن المقدار العرضى فذلك الممتد بعينه اذا زيد او نقص على
كل تقدير يلزم مع مقدار اخرى تعدده مثلا لتبدل الاولى ان يجاب
عن الوجه الاول بان الامتداد الممتد بنفسه المقوم للجرم العينى
امر متعين الذات مبهم المقادير التى هى عبارة عن تعيناته المقدارية
فان التعين الذاتى لا ينافى الابهام المقدارى وما ثبت عرضيته ليس
الا المتعين المقدارى هو غير الممتد المقوم للجرم العينى المحفوظ الذات
والتشخص فى مراتب التقدرات والتشكلات لكن ليس ان هذا الذى
ثبت عرضيته ممتد او الذى يقوم الجسم ممتد اخر ليلزم ان يكون فى الجسم
ممتدان اثنان جوهرى وعرضى بل هذا متحصل منه ومن التعين المقدارى
ثم اورد معارضة على كلام الشيخ بانه اختار فى تلويحات ان الجرم
العينى مركب من الجوهر الذى يسميه الهيولى ومن الاتصال والامتداد العرضى
فنقول الامتداد العرضى الذى اختاره انه مقوم للجرم العينى اما كلى او
جزئى وكلاهما باطلان على النحو الذى ذكره فى الدليل اما الاول فظاهر
اما الثانى فلتبدل الامتدادات المعينة مع بقاء الجرم العينى فى الصورتين
اللتين ذكرهما فان كان المقوم هو الامتداد الذى ثبت عرضيته
بالتبدل وليس فى الجرم العينى غيره لم يكن الامتداد مقوما للجرم لتبدله
مع بقاء الجرمية وان كان للجرم امتداد عرضى باق واخر زايل فذلك
محال لانه ليس فيه امتدادان عرضيان جزئيان فما اجاب به عن هذا
النقض فله جواب عن دليله غاية ما فى الباب ان المعنى الثانى هو
جوهر عند الحكماء وعرض عنده اقول فرق بين تركب الشىء من مادة و
صورة كالجسم عند المشائين وبين تركبه من موضوع وعرض كالجسم عند

صاحب التلويحات فيه للقائل ان يقول تعيّن الجسم التعليمي المقوّم من جوهر
المقوّم كل منهما بالاخر مع شدة العدم ما غير صحيح عند الوجدان بعيد الجسم
التعليمي المقوّم من جوهر وعرض فانه مما يجوّزه العقل تبدّل التعليمي بقاء
احد الجزئين بعينه والجزء الاخر لا بعينه بل يورد الامثال لما ذكره دلت
المحقق لا يصحّ المعارضة لتحقق الفرق بما ذكر لا يقال ان الشيخ الالهي
اعترف بوجود الامتداد الجوهري في حكمة الاشراق فكيف يبتني منه
الاستدلال على نفيه لانا نقول ذاك معنى اخر غير الامتداد المقوّم للجسم عند
المشائيين وقد علمت ان الممتد معنيين احدهما ما هو الصورة الجسمية
عند المشائيين والاخر المقدار فالشيخ الالهي انكر المعنى الاول سواء كان
جوهرا او عرضا وذهب الى جوهرية المعنى الثاني وكونه عين الجسم في حكمة
الاشراق والى عرضيته وكونه جزء الجسم في التلويحات على ما حققناه وحاصل
الكلام انه لما كان الصورة الجسمية عند مثبتي الهيولى على طبيعة امر انهما في
الواقع فاورد عليهم انه كيف يتقوم جرم عيني بامرين مبهمين في الواقع واما
المقدار الجوهري عنده فهو ليس امرا مبهما في نفس الامر وان عرض له الاطلاق
بحسب الذهن فان للعقل ان يأخذ الماهيات على وجه لا يأبى عن الحمل
على كثيرين فكما ان للجسم مرتبة اطلاق وتعيين بحسب العقل فكذلك
للمقدار فاذا لاحظه العقل في تينك الاعتبارين يحكم بان المقدار المطلق
مقوّم للجسم المطلق بل يكون عينه والمقادير الخاصة مقوّمة للاجسام
الخاصة بل يكون عينها كما هو رايه واما ما يثبت عرضيته عنده في ذلك
الكتاب اي التلويحات فليس الا من باب الطول والعرض والعمق وليس شيء
منها مقدار الجسم بل هي عوارض للمقدار الجرمي وعرضيتها لا توجب
عرضيته وقد علمت انه ممن ينكر التخلخل والتكاثف الحقيقيين فلا يبتني
الاستدلال على عرضية المقدار الجرمي بتوارد المختلفات من المقادير على
الجسم الواحد اذا تكاثف او تخلخل واما الجواب عن الوجهين الاخرين منه

على

على بطلان الممتد بالمعنى المذكور ففي غاية السهولة بعد تحقيق ما ذكر في
بيانه من انه لا يوصف بحسب ذاته بكونه كلا او جزءا او زائدا او ناقصا
او غير ذلك فليكن منك على ذكر **البحث الخامس** سلمنا ان في الجسم
باعتبار الامتداد امورا ثلثة الاول جوهر غير خارج عن ماهية الجسم و
الاخيران عرضان فيه والدليل عليه يبطل احدهما عن الجسم بالتخلخل
والتكاثف والاخر بتوارد الاشكال عليه لكن لم قلتم ان الجسم اذا انفصل
يجب ان ينعدم عنه امر جوهري فان اللازم ليس الا ان الحقيقة الجسمية
يجب ان يكون لذاتها قابلة للانفصالات والانفصالات وانما لزم ان
القابل يجب ان يكون واحدا بالوحدة الاتصالية فلا وانما يلزم ذلك
لو كانت الوحدة الشخصية مساوقة للوحدة الاتصالية وهو غير لازم
فان الانسان الواحد فكل من الواحد مثلا له وحدة شخصية مع ان الفرض
متصلات منضم بعضها الى بعض بل اللازم كون القابل للاتصال والانفصال
امرا واحدا شخصيا ويجوز ان يكون ذلك الواحد امرا متصلا بذاته مع
استمرار وحدته الشخصية بعد انفصاله فحينئذ لاحد ان يقول
الانفصال لا ينافي الاتصال مطلقا بل انما ينافي وحدة الاتصال لما
كان متصلا واحدا بعينه متصلا متعددا فالممتد الجوهري باق
في الحالين والزائل انما هو لعارض اي الوحدة والكثرة والجواب على
ما ذكره بعض الاذكياء بعد تمهيد ان وجود كل شيء عبارة عن نفس تحققه
وموجوديته سواء كان في العين او في العقل فانه مساوق للتشخص بل
هو عينه على ما ذهب اليه الفارابي فتعدد كل من التشخص والوجود ووحدته
يوجب تعدد الاخر ووحدته وان المتصل الواحد من حيث هو كذلك
لما لم يكن الا موجودا واحدا له ذات واحدة وتشخص واحد فليس لاجزائه
العرضية وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس الامر كيف وقد بين ان
الاجزاء العرضية وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس غير متناهية

قبول الجسم الانقسام لا الى نهاية فاما ان يكون لبعض من اجزائه وجود
وتشخص وهو الترجيح من غير مرجح او لجميعها فيلزم المفاسد التي ترد
على اصحاب لا تناهي اجزاء الجسم واذا طرء عليه الانقسام وجد موجودان
متشخصان هويتان متغايرتان فاما ان يكونا موجودين حال الاتصال
مع تعينهما وهو بط لان اجزاء المتصل الواحد بعينها ليس الا بحسب
الفرض وهذان التعينان بحسب نفس الامر او بدونهما فح اما ان يكون
وجودهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الذي لهما حال الاتصال او لا
لا سبيل الى الاول لانه خلاف ما تقرر من المساوقة بين التعين والوجود
فالتعين الحادث بعد الانفصال ينافي الوجود الحادث بعد الاتصال
ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون ذات واحدة توجد بوجود ثم يزول
عنها هذا الوجود ويوجد بوجود آخر وهو ايضا خلاف المفروض من
ان الوجود نفس الموجودية المصدرية المنتزع عن الذات لا ما به الموجودية
فلا يتصور تعدده مع وحدة الذات كما لا يخفى واما ان لا يكونا موجودين
حين الاتصال بالفعل بل بالقوة القريبة او البعيدة فلابد لهما من
مادة حاملة لقوة وجودهما وتعينهما حين الاتصال واذا خرج وجودهما
وتعينهما نظرا الى الانفصال من القوة الى الفعل يصير حاملة لهما نفسهما
بهما وليست تلك المادة هي ذلك الجوهر المتصل لما علمت بطلان بقائه
فيكون القابل لهما وله ايضا جوهرا آخر وهو المطلوب وفيه نظر فان
القول بان تعدد الوجود عين تكثر الاشخاص الموجودة او مستلزم له
وتوحده عين توحد الشخصية او مستلزم لها وان الاتصال والانفصال
عبارة عن توحد الوجود وتكثره وان كان حقا عندنا ونحن نساعدكم
في ان قسمة المتصل راجعة الى تحويل الوحدة الشخصية الى الكثرة الشخصية
وبطلان الموجود الواحد وحدوث الموجودات المتعددة وبعكس ذلك
حين الوصل لكنا نفرق بين ما بالذات وما بالعرض في الاتصاف بهذه

الاوصاف

الاوصاف فنقول لا شك ان الموجود بوجودات متعددة او المتعين بتعينات
متكثرة حال الانفصال بالذات هو حقيقة الجوهر الممتد لا يجوز ان
يكون المعروض لاختلاف الوجودات والتعينات هو حقيقة المقدار اولا
وبالذات وبواسطته يصير الجوهر الممتد متصفا بها ثانيا وبالعرض فان
الجسم المتصل له مقدار واحد وله تشخص واحد فاذا طرء عليه الانفصال
انعدم هذا المقدار المعين ووجد مقداران آخران وجود كل واحد
منهما وتشخصه غير وجود الآخر وتشخصه والممتد بمعنى القابل للابعاد
مطلقا لم يتغير وجوده ولا تشخصه بل نقول القابل للابعاد حقيقة
منحصرة في تشخص واحد لا بمقدار واحد بحسب المآخذ وهو بمنزلة الشمع
الاعلى من الفلك الاعظم سواء كان في اتصال واحد او في اتصالات متعددة
حادثة او متعاقبة وهذا الشخص الممتد له تعين واحد ذاتي مستمر وله ايضا
تعينات اخر حاصلة له حاصلة فيه من قبل تعينات مقداره وهذا كما ان
هيولى الاسطقسات عندكم تشخص واحد لا يزول وحدتها الشخصية في مراتب
تعدد الصورة الجسمية ووحدتها عند توارد الانفصال والاتصال
فان قيل الهيولى لما كانت ابدا مبهمة امكن الحكم ببقاء ذاتها حين
تعدد الاتصال ووحدته بخلاف الجسم قلنا كون ذات الهيولى مبهما امرام
بالمعنى الذي لا يصح اجراؤه في ذات الجسم غير مبين ولا مبين فان معنى بعده
ابهام الذات في الهيولى ليس كما فهمه بعض من اهل التدقيق من انها في
ذاتها لا تعين لها ولا تحصل ولا كلية ولا جزئية ولا عموم ولا خصوص
وانما يتصف بشيء من تلك الاوصاف بسبب انضمام الصورة بها اذ قد
سبق ان الوجود لا ينفك عن التشخص بل يساوقه باعتباره ومن قال بزواله
فبقاء الوجود مع زوال التعين والوحدة غير معقول بل المعقول في
هيولى العناصر انها متعينة الذات مبهمة التحصل فلها تعينان تعين
مستمر ذاتي وتعين متبدل عرضي فكذا ان نقول في الجوهر الممتد انه

متعين الذات بسبب وحدة الاتصال فكثيرته وبها تعين ذاتي منتشر قد
تعين مقداري متبدل على طبق ما قالوه في الهيولى واقصى ما يمكن ان
يقال في الجواب عن الشبهة المذكورة هو انه لا شبهة لاحد من العقلاء
ان حين طريان الانفصال ينعدم من الجسم امر كان موجودا فيه في الخارج
وحين وقوع الاتصال الوحداني يلزم لم يكن موجودا فيه فنحن نقول ان
ذلك الامر اما امر اتصالي حقيقي او اضافي كما لا يخفى فعلى الاول يلزم
المطلوب لان المتصل الحقيقي عند المحققين خصوصا صاحب هذا البحث منحصر
في الامر الجوهري فاذا زال عن الجسم فلا بد من اشتماله على جزء آخر غير متصل
بنفسه قابل للاتصال وهو الهيولى وعلى الثاني يلزم ان يكون في الجسم
اتصالات واضافات غير متناهية مجتمعة في الواقع مترتبة حسب قبول
الجسم الانقسامات غير متناهية مترتبة كالنصف والثلث والربع و باقسام م
غيرها ينعدم كل من تلك الاضافات عند ورود واحد من الانفصالات و
يلزم منه المفاسد الواردة على اصحاب النظام القائلين بعدم تناهي
اجزاء الجسم هذا ما تيسر لنا في هذا الموضع من المقال فعليك بالتأمل
الصادق والنظر الغائر ليظهر لك جلية الحال والله ولي الجود والافضال

البحث السادس ان تعدد الجسمية بعد وحدتها لو كان مقتضيا
لانعدامها وجودها الى مادة فهاتيك المتعددات ان كانت واحدة لزم
كون شيء واحد في احيان متعددة وجهات مختلفة وان كانت متعددة
فتعددها اما ان يكون حادثا بالانفصال او معطوفا بحسب الذات
فان كان حادثا فحدوثه بعد انعدام مادة الجسم الواحد او مع بقائها
فعلى الثاني يلزم كون ذات واحدة متشخصا واحدا تارة ومتشخصا
متعددة اخرى وعلى الاول يلزم التسلسل في المواد اذ كل حادث عندهم مسبوق
بمادة قابلة لها وهي ايضا حادثة على التقدير المذكور ومع ذلك
يكون تنافي بعضهم من وجوه ام يكون باقيا حالتي الفصل والوصل فلا

يكون

يكون التفريق اعداما بالكلية والوصل ايجادا ولو كان التعدد واقعا
في المادة بحسب الفطرة لكان الجسم المفرد مشتملا على اجزاء غير متناهية
حسب قبوله للانقسامات الغير المتناهية اذ لو لم يكن عدد تلك المواد
غير متناه بل واقفا عند حد لوقف عدد انقسامات الجسم اذا وصلت
الى ذلك الحد وليس كذلك هف والجواب ان الهيولى وان كانت في حد
في حد ذاتها واحدة شخصيتها ولكن لابهامها لقبول الاشارة الحسية والابعاد
المقدارية وتخصص الاحياز والجهات وحصول الفصل والوصل في
الوحدة والتعدد بالذات بل انما تتصف بشيء من تلك الاوصاف بالعرض
بعد تعينها المستفاد من قبل الصورة الجسمية فلا يلزم مما ذكرنا كون
الهيولى من المفارقات في مرتبة ذاتها او مثالية الذات من الجواهر
المتفاصلة الغير المتجزية متناهية كانت او غير متناهية كما انها لا علم
من تقدم الصورة عليها بالذات فان ذاتها لا تأبى من الاتصاف بشيء
من الاوصاف المذكورة في نفس الامر وان كان بواسطة الصورة فنقول
الهيولى حين الاتصال لها وحدة شخصية ذاتية ووحدة اتصالية فاذا
طرأ الانفصال زالت عنها الوحدة الاتصالية بدون زوال ذاتها
هذا بخلاف الجوهر الممتد فان وحدة الاتصال فيه هي الوحدة الشخصية
او مساوقة لها فلا جرم لم تبق ذاتها حين الانفصال فهاتان الجزءان
الحادثين عند الانفصال واحدة في ذاتها متعددة بتعدد الجزئين وهي
محفوظة الوجود في جميع المراتب باقية الذات في حالتي الاتصال والانفصال
غير حادثة بحدوث شيء منهما ليلزم التسلسل في المواد الحادثة ولا متكثرة
بتكثر الانفصال في ذاتها ليلزم الجسم على الاجزاء الغير المتناهية بل اشتمالهم
الزوال والحدوث والوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية انما يعرض
للجوهر الممتد بالذات والهيولى لا تقتضي شيئا من وحدة الجسم وتثنيته
ولا مرتبة من مراتب الكثرة الجسمية والانقسامات فانما هي هيولى الجسمين اللذين

احدهما فی المشرق والاخری فی المغرب لهما نحو وحدة ذاتیة یجامع تثنیتهما
وحصولهما فی الجهات المتخالفة والاحیاز المتباعدة عبارة عن قبول الهما
الاجسام المتعددة الموصوفة بالوقوع فی تلك الجهات والاحیاز
بالذات فوحدتها الشخصیة لا ینافی الکثرة الانفصالیة بخلاف وحدة
الاتصال فان وحدة الهیولی مفهوم سلبی من لوازم نفی الکثرة بل هو
عین نفی الکثرة ووحدة المتصل معنی وجودی نفی الکثرة انما هو من لوازمه

البحث الثانیة انهم قالوا ان الجسم من حیث هو جسم له صورة اتصالیة وهی
معنی بالفعل ومن حیث هو مستعد لقبول السواد والحرکة وغیر ذلك فهو
بالقوة والشیء من حیث هو بالفعل لا یکون هو من حیث هو بالقوة لان
مرجع القوة الی امر عدمی هو فقد شیء ما ومرجع الفعلیة الی حصول حقیقة
ما والشیء الواحد من جهة واحدة لا یکون سببا لمتباینین الحالتین فلا
یکون الجسم من حیث هو بالقوة اسود او متحرك هو من حیث هو بالفعل
متصل بل شیئا اخر فاذن الجسم مرکب مما عنه له القوة ومما عنه له الفعل
هما الهیولی والصورة وبیانه علی النظم القیاسی هو ان یقول الجسم بالفعل
من جهة ذاته وکل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا یکون بالقوة فالجسم لا یکون
بالقوة ثم یجعل هذه النتیجة کبری لقیاس اخر من الشکل الثانی وهو ان
الهیولی بالقوة ولا شیء من الجسم بالقوة فینتج لا شیء من الجسم هیولی
لزیادة التوضیح نقول لا شك ان فی الجسم قوة علی ان یوجد فیه امور
کثیرة فتلك القوة لا تخلو اما ان یکون نفس حقیقة الجوهر او ثابتة فیه المتصل
او ثابتة فی امر یقارنه او قائمة بذاتها فلو کان الاتصال المصحح لفرض
الابعاد فی الجسم هو بعینه نفس القوة لاشیاء کثیرة مما یحدث للجسم
فلزم ان یکون اذا فهمنا الاتصال فهمنا انه استعداد لامور کثیرة وما
امکننا تعقل الاتصال بدون تعقل هذه الاشیاء ولیس کذلك وایضا لو
کان الاتصال هو انه بالقوة کذا وکذا لکان صورة الجسم عرضا ولو کان

الاتصال

الاتصال حاملا للقوة لا یصح ان یعدم عند حصول ما یقوی علیه الی الفعل
فوجب ان یبقی مع الانفصال مع انه لا یبقی ولو کانت القوة قائمة
بذاتها لکان لا مکان جوهرا مع انه عرض کما ستعرف ان شاء الله
تعالی فالحامل للقوة غیر الاتصال او غیر المتصل من حیث هو متصل
بل هو الذی فیه قوة الاتصال والانفصال وغیر ذلك من هیئات غیر
متناهیة وکمالات غیر محصورة وهو الهیولی ثم علك الحجة والجدال تشاجرت
تکاثرت المآخذ والاعتراض علیه من الناس شیعة الاقدمین اما وجوه
الاول انه غرضکم ان الجسم او الاتصال نفسه لیس القوة علی امر مسلم
ولکن لا یلزم ان لا یکون القوة موجودة للجوهر المتصل لیس اذا کانت
القوة تابعة لشیء یلزم ان یکون هو هو فان قلت لو کانت القوة
للانفصال موجودة فی الاتصال لکان الاتصال باقیا مع الانفصال
قلت هذا عود الی الحجة السابقة وقد مر الکلام فیها فان قلت اذا
کانت القوة للاتصال وهو شیء محصل بالفعل فیلزم ان یکون شیء
من جهة واحدة
واحد بالقوة وبالفعل معا وهو محال قلت الحق الصحیح امتناع کون شیء
واحد بالقوة وبالفعل معا ولا یلزم منه امتناع ان یکون شیء ما
بالفعل وله قوة شیء اخر فالفعل والقوة یجوز ان یجتمعا فی شیء واحد
من جهتین مختلفتین ثم کثیرا ما یعرض الغلط فی العلوم من اهمال
الحیثیات واهمال الاعتبارات اقول فی الجواب ان کل حیثیة تکون
ثابتة لشیء ما فی نفس الامر فلا بد لها من مبدأ الاتصاف بها ومنشأ الحصول لها
والقوة وان کان عدما ولکن لا یکون عدما محضا بل له حظ من الثبات
فانه عدم شیء عما من شأنه ان یکون وجود ذلك الشیء له او لنوعه او لجنسه
ولکن لیس بالفعل حاصلا له کما بین فی قاطیغوریاس المنطق فلا بد له من
سبب والمبادی للاشیاء الطبیعیة تنحصر فی اربعة مادة وصورة وفاعل
وغایة والثلثة الاخیرة انما هی مبادی الفعلیة لتلك الاشیاء فلا یمکن ان

والقياس ان المتحرك في فصل الحيوان وعرضهم ما يترتب عليه تلك الامور
اي مبادي تلك الاضافات لا انفسها فعلى هذا القياس المراد من
الاستعداد والقابلية في تحديد الهيولى كونها بحيث يلزمها لذاتها
القوة للقبول والحيثيات لا نفس تلك الاضافات واما قول القايل القوة
تبطل عند حصول الفعلية فلا يكون حاملا لما هو قوة له فصحيح ان اراد
القوة الخاصة لحصول شيء خاص واما القوة المطلقة والاستعداد المطلق
لحصول الاشياء الغير المتناهية فانما يبطل اذا حصل جميع تلك الاشياء صح
وهو ممتنع على رايهم واما قولهم جزء الجوهر لا يصح ان يكون عرضا ان اراد والا لزم تناهي مقدورات الله
بالعرض ما يكون من لوازم المقولات التسع اي الموجود في الموضوع فلا
ثم ان فصل الهيولى عرض بهذا المعنى وان اراد به ما لا يكون بحسب حقيقته
جوهرا واذا تصدق عليه معنى الجوهر صدقا عرضيا فمم ولكن لا امتناع في تقوم
الجوهر بالعرض بهذا المعنى وقد ذكرنا سابقا ان فصول الجواهر البسيطة
لا يلزم ان يكون جواهر بحسب ذواتها او اعراضا ومع ذلك يصدق مفهوم
الجوهر عليها والحاصل ان الغير المتناهية لا يصح عدم اندراجها في شيء من
المقولات العشر هذا ما يمكن ان يقال من جانب المشائين في هذا المقام
وقد بقي بعد مباحث في الزوايا فمن الله التوفيق وبه الاعتصام **الحجة
الثالثة** ان الجسم ماهية مركبة من جنس وفصل جنسها مفهوم الجوهر وفي
فصلها هو مفهوم قولنا الممتد في الجهات الثلث على الاطلاق وكل ماهية
لها اجزاء اي جنس وفصل اذا كانت بحيث يمكن ان يعدم في الخارج فصلها او
يبقى معنى جنسها كان لا محالة جنسها وفصلها متحدا ذاتا في جزئين خارجيين
هما مبدا لهما اعني مادة خارجية يستفاد منها الجنس الذي هو مادة
عقلية باعتبار اخذه بشرط لا شيء وصورة خارجية يستفاد منها الفصل
الذي هو صورة عقلية باعتبار اخذه بشرط لا شيء لكن الجسم ماهية بالصفة
المذكورة اي يمكن ان يعدم فصله مع بقاء جنسه فان الجسم المفرد اذا طرا عليه

الانفصال

الانفصال يعدم فصله الذي هو مفهوم قولنا الممتد في الجهات الثلث على
الاطلاق المستلزم لنعت الاتصال مع صدق معنى الجوهر عليه فيلزم
تركبه من مادة وهي الهيولى الاولى وصورة هي الصورة الجسمية وهو المط
اقول وهذه الحجة ايضا قريبة المآخذ من الاوليين ويرد عليها اكثر
المناقشات التي سبق ذكرها كما يظهر بالتامل فتركت الكلام فيها وعليها
مخافة التطويل والاسهاب والله ولي الحق وملهم الصواب **الحجة الرابعة**
ما تجشمه بعض المحققين من المتاخرين وتمامه برهان الخاص [illegible]
تحريره بعد تلخيصه عن الخطابيات الاقناعية والاقوال المخيلة الشعرية
هو ان جميع الممكنات انما وجدت عن الموجود الحقيقي والواحد الحق الذي
ليست فيه شائبة من الكثرة بوجه ومن جملة الموجودات الممكنة هي المادة
ولا بد لكل معلول ان يناسب علته مناسبة مصححة لصدوره عنها دون
غيرها ولايجادها له دون غيره وتلك المناسبة مفقودة بين الصورة
الجسمية والموجود الحقيقي المنزه عن شائبة التركيب وكذا بينها وبين
العقول التي لا يمكن فيها فرض جزء دون جزء فلا بد من ان يتحقق امر بينهما
وبين واحد من العقول العالية مناسب لكل واحد منهما من حيثية وهي الهيولى
اذ هي من جهة كونها غير ممتد بحسب ذاتها يناسب ان يوجد من المبدا المفارق
ومن جهة قبولها للابعاد والتقدير والتشكل يناسب الممتدات عنه اقول
كلامه هذا مبني على تقدم الهيولى على الصورة في الوجود وليس كذلك
بل الامر بالعكس كما صرحوا به حيث بينوا كيفية ترتيب الوجود في سلسلتي
البدو والرجوع وسيجيء في مبحث المادة من بيان تقدم الصورة على الهيولى
وقد نص الشيخ في الشفا بان ما بالفعل مطلقا سبب لخروج ما بالقوة الى
الفعل فالملازم حينئذ فتكون الصورة متقدمة على الهيولى ومما ذكره من
عدم المناسبة بين الصورة الجرمية والعقل المفارق وان كان مسلما
لكن لا يلزم منه ان تكون الهيولى واسطة لصدورها فان صدور الجرمية

عن المفارقة لعدم صدور النفوس والصور النوعية فيجوز ان يكون فيهما
كان قبل الصدور الجرمية عن الجواز ان يكون لهما من الحيثيات والاعتبارات
ما بسببها حصلت المناسبة بينهما وبين الابعاد والاجرام فيصح صدورها
عنهما بلا توسط شيء اخر **الحجة الخامسة** هي ان جسمية الفلك يلزمها
شكل معين ومقدار معين لعدم قبولها الكون والفساد على رأيهم فنقول
هذا اللزوم اما لنفس الجرمية المشتركة فيكون كل جسم كذا لاشتراكها فيها و
ليس كذا هف او لامر اخر فهو اذن اما حال في جرمية الفلك او محل لها او مباين
عنها فان كان ذلك الامر حالا فيها فان لم يكن لازما لها لم يكن سببا للزوم
الشكل والمقدار المعينين وان كان لازما عاد الكلام في كيفية لزومه بعينه
فيتسلسل او ينتهي الى نفس الجرمية فيعود المحذور من اتفاق جميع الاجرام في
الشكل والمقدار وان كان مباينا فهو اما جسم او قوة في جسم او مجرد ليس
بجسم ولا جسماني والاول باطل لان نسبة ذلك الجسم لتلك المقادير الى جميع
الجسمية فيجب هذا الاتفاق المذكور وقد بطل واما القوة [illegible] فهو الشق
الثاني فنقول تلك القوة ان كانت من اللوازم عاد السؤال في لزومها
وان كانت من المفارقات عن محلها بعد المفارقة [illegible] وجوه
المتاعية في نفسه هو بعينه وجوده لمحله وعدمه عن المحل هو بعينه عدمه في
نفسه فاذا عدمت وجب ان يزول المقدار [illegible] ما يقتضيها وذلك محال
واما الشق الثالث وهو ان سبب اللزوم امر مباين مجرد بالكلية عن الاجسام
والجسمانيات فنقول لما كانت نسبة القوة المجردة الى جميع الاجسام نسبة
واحدة فلم يكن اقتضاؤها الموصوفية لبعض الاجسام بالفلكية اولى من
اقتضائها تلك الموصوفية لسائر الاجسام فلا بد من الخصوص الاولوية من
مخصص مختص بالفلك لم يكن هو الا الهيولى فيجب ان يكون الفلكية لازمة لنوع
الفلك بسبب شيء حلت تلك الجرمية فيه حلت الفلكية وما يلزمها فيه
فذلك الشيء يقتضي الصورتين معا فلا جرم صار مستلزما للفلكية الجرمية منهما

مقارنة للجسمية فاذن لجرمية الفلك محل هو المسمى بالهيولى ويجب ان
يكون محل الفلك هيولى سائر الاجرام والا لعادت المحالات المذكورة
واذا ثبت احتياج الاجسام الفلكية الى الهيولى وجب احتياج
الاجسام العنصرية اليها كما في عكس ذلك حيث يلزم احتياج العناصر
الى الهيولى بحسب برهان الفصل والوصل مثلا ويطرد في سائرها
بالبرهان الذي يجيء فيثبت احتياج الاجسام كلها الى الهيولى وهو
المطلوب هذا تحرير الحجة التي ذكرها صاحب المباحث المشرقية قال وقد
اوردتها على كثير من الاذكياء فما قدحوا في شيء من مقدماتها واقول
انها ضعيفة وحقها اولا فلتوجه مثل هذا السؤال بعينه في بيان لزوم
المقطبية والسكون لبعض مواضع الفلك ولزوم الدورية والحركة
لبعض اجزائها ولا يمكن اسناده الى الهيولى لكونها واحدة فيه فلا يوجب
الاختلاف فان استند لزوم المقطبية لموضع من الفلك والدورية
لموضع اخر الى العقل او الى الاسباب الالهية والعناية التي هي علمه تعالى بالنظام
الاجود فليستند لزوم الشكل والمقدار للفلك ايضا اليها وبالجملة
كلما اعتذر ههنا نعتذر هناك واما ثانيا فلانا نختار من
الشقوق التي ذكرها في بيان ما يقتضي لزوم المقدار والشكل المعينين
للفلك ان المقتضي للزوم المذكور امر حال في جسمية الفلك لازم لها
فان اعيد السؤال في لزومه قلنا الحال اذا كان مقوما للمحل كالصورة
النوعية فهو يتقدم على محله بالذات فمنشأ لزومه لذات المحل يجوز
ان يكون نفس ذات الحال نعم لو تأخر وجود الحال عن وجود محله كالعرض
بالقياس الى موضوعه فيكون محتاجا به لا يوجد فيما يشاركه في ماهيته
من سائر المحال فيرد السؤال في سبب اختصاصه بمحله مع اشتراك سائر المحال
له في الماهية ولما جاز ان يكون لعلل مختلفة بالنوع معلول واحد لانه مختلفة
الماهية وملزومات مختلفة لازم واحد فجسمية الفلك وان اتفقت سائر

الاجسام في مفهوم الجسمية لكن يجوز كونها لازمة لنوعيتها وان يستند
اليها سائر اللوازم المختصة بالفلك بسبب تلك النوعية المختصة
بها فلا يرد شيء من المحالات المذكورة فانفس هذا فانه ينفعك في
كثير من المواضع واذا بلغ كلامنا الى هذا النصاب فلنرجع الى ما كنا
بصدده من شرح الكتاب مستعينين بملهم الحق والصواب فنقول لما
فرغ المص من اثبات الهيولى في الاجسام الكائنة الفاسدة اراد ان يشير
الى تعميمها للاجسام السماوية فقال قد ثبت ان ذلك الجسم القابل
للانفكاك مركب من الهيولى والصورة وجب ان يكون الاجسام كلها
مركبة من الهيولى والصورة لان الطبيعة المقدارية اي الصورة الجسمية
واطلاق المقدار عليها شايع عندهم اما ان يكون بذاتها غنية عن المحل
مطلقا او لم يكن والاول محال اذ لا لاستحال حلولها في المحل لان الحلول
يستلزم الافتقار الى المحل فاذا لم يكن مفتقرا لم يكن حالا في محل وليس
كذلك هف فتعين افتقارها اليه وقد يتوهم ورود النقض على الدليل
بجريانه في المحل الواحد ليلزم اجتماع المتماثلات في محل واحد وكون صورة المتماثلات
واحدة حالة في جميع المحال وكون هيولى واحدة محلا لجميع الصور وكون
صورة واحدة حالة في جميع كل جسم مركبا من جميع الصور وجميع الهيوليات
الى غير ذلك من المحالات وهو فاسد لانا نختار الشق الثاني ونقول ان الطبيعة
المطلقة مفتقرة في ذاتها الى المحل المطلق ولا يفتقر في ذاتها الى المحل
المخصوص بل المفتقر اليه هو الطبيعة المخصوصة فيجوز عروض الافتقار
الخاص للطبيعة المطلقة لاجل الخصوصية العارضة لها لا من حيث هي
طبيعة مطلقة والحاصل ان استغناء الطبيعة المطلقة لذاتها عن
المحل المخصوص لا ينافي افتقارها الى المحل المطلق ولا ينافي ايضا
افتقارها الى المحل المخصوص بسبب عروض خصوصية لها ولا يجري مثل
ذلك في الطبيعة المطلقة بالقياس الى المحل مطلقا بان يكون غير مفتقرة

في ذاتها

في ذاتها الى المحل ثم تعرض لها الافتقار بسبب عروض خصوصية لها
وذلك لانا نقول الطبيعة الجسمية اذا جرد النظر اليها من حيث هي هي
فان لم يكن محتاجة الى المحل استحال حلولها فيه لما عرفت ان الحلول لا يتصور
بدون الافتقار لذاته وان كانت محتاجة اليه لزم حلولها في جميع
الاجسام وعلى هذا فالقول بان الافتقار يمكن ان يكون ناشيا من
الامور الخارجية وان الطبيعة من حيث هي لا يقتضي لذاتها شيئا من
الافتقار والحاجة مدفوع لان ما قيل من انه اذا جوز كون الاحتياج وعدمه
مستندين الى الامور الخارجية فاذا قطع النظر عن الامور الخارجية لم
يمكن الحكم بثبوت الاحتياج ولا بعدمه فيلزم ارتفاع النقيضين فان
محالية ارتفاع النقيضين بحسب بعض ملاحظات العقل وان كانت
تلك الملاحظة من انحاء وجود الشيء في نفس الامر لا يستعمل العقل بتطور
فيه كما هو مذكور في موضعه بل لما نقول حتى انه لو لم يكن الصورة الجسمية
لذاتها او لامر لازم لذاتها محتاجة الى المادة بل يكون احتياجها في
بعض الافراد مستندا الى عارض خارج عنها وعن علتها لها من حيث هي
هي لكان يصح لصورة واحدة بعينها تلك الموضوع بعينها فان الصورة
المقترنة بالمحل لعلة خارجة لو خليت من حيث هي هي وقطع النظر
عن علاقتها بها يجوز العقل افتراقها عنه وذلك باطل ضرورة
ان الوجود الشاغل بعينه لا ينفك عنه الاجزاء الى المحل بديهية
وايضا الانفكاك والتخلخل والتكاثف فانفعالها فالحاجة الى
المادة ولما كانت الجسمية المطلقة ماهية نوعية لا تختلف افرادها
بالفصول الذاتية بل باللواحق الخارجية وقد تحقق ان اللواحق الخارجية
لا تغني الجسمية عن المادة ولا تحوجها اليها اذ الحاجة والغنى انما يثبتان في وجودها
لشيء بالقياس الى المحل لاجل ذاته لا لاجل غيره فاذا ثبتت افتقار الجسمية الى وجودهما
الى المادة من حيث هي جسمية فلا تاثير للخارجيات في غناها عن المادة

فكل جسم مركب من الهيولى والصورة وأما أن الجسمية طبيعة نوعية لا تختلف
أفرادها إلا بالخارجيات فبيانه على ما هو مذكور في كتب الشيخ وغيره
أن جسمًا إذا خالف جسمًا آخر في أن أحدهما حار والآخر بارد وفي أن
أحدهما إنسان والآخر خشب فليس الاختلاف بين الجسمين كالاختلاف
بين مقدارين في أن أحدهما خط والآخر سطح فإن المقدار لا وجود له ولا
قوام له إلا بأن يكون خطًا أو سطحًا وليس في قبول صورة الإنسان أو
صورة الخشب بالجسم كما في أن فصل الخط وفصل السطح بالمقدار بل
الجسمية متصورة أيضًا وحدها بلا التفات إلى ما أن يحل بها وهي جسمية
فقط بلا زيادة والمقدار لا يتصور وجوده وهو مقدار فقط بلا زيادة
بل المقدار لذاته يحتاج إلى فصل حتى يوجد شيئًا محصلاً وتلك
الفصول ذاتيات له لا يصير محصلاً سوى المقدار المطلق فيجوز أن
يكون مقدار يخالف مقدارًا له في أمر له بالذات بخلاف صورة الجسم
فإنها طبيعة محصلة لا اختلاف فيها ولا يخالف مجرد صورة جسمية
مجرد صورة جسمية أخرى بفصل داخل في الجسمية وما يلحق الجسمية إنما
يلحقها على أنه شيء خارج عن طبيعتها التي هي طبيعة واحدة نوعية
أقول الحاصل كلامهم هو أنا إذا نظرنا إلى أفراد الصورة الجسمية و
قطعنا النظر عن مميزاتها وجدناها مشتركة في أمر محصل هو مفهوم قولنا
الجوهر القابل للأبعاد على الوجه المذكور ولا امتياز بينها بحسب هذا
المعنى المحصل الذاتي حتى إذا جردناها عن اللواحق والعوارض لم يبق
إلا تلك الحقيقة المسماة بالصورة الجسمية فعلمنا أنها حقيقة نوعية
مشتركة بين أفرادها إذ لو لم يكن كذلك لكانت حقائق أفرادها بعد
التجريد عن الزوائد المختصة غير الحقيقة المسماة بالصورة الجسمية
إما متباينة أو مشتملة عليها وعلى جزء آخر وليس كذلك هف ومن
أمعن في المباحث العلمية على جر دائرة المنع وأبدى الاحتمالات الركيكة

لا ينفعه

لا ينفعه هذه المقدمات بل يرجع ويقول إن ماهية الجسمية غير معلومة و
الاشتراك في قبول الأبعاد الذي هو معلوم لازم لها واتحاد اللازم لا
يوجب اتحاد الملزوم فلا يثبت بمجرد المقدمات مع احتمال أن يكون
الجسمية جنسًا للأجسام أو عرضًا عامًا لها فيجوز اختلاف أفرادها في
وجود الجوهر القابل وعدمه فالأولى في جوابه أن يقال إن الاحتياج
إلى القابل إنما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلاً بذاته قابلاً
للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل وهذا القدر معلوم ومنقح الحكم
فيه كفاية فلا حاجة بنا إلى ما لا نعلم لأن وحدة هذه الحيثية توجب
وحدة الأجسام من هذه الحيثية كما لا يخفى والتفصي بالوجود بأنها طبيعة
واحدة مع أنها تقتضي التجرد عن الماهية في الواجب والعروض لها في
الممكن مندفع بأن الوجود لكونه مشككًا ليس طبيعة نوعية والكلام
فيها واعلم أن الشيخ الرئيس أورد في الإشارات برهانين على هذا المطلب
أعني إثبات الهيولى في الأجسام الممتنع عن قبوله الفصل والوصل بسبب
خارج من طبيعة الامتداد مقارنته له لو كان لازمًا كما للفلكيات أو زائلًا
كما في غيره بعد إثباتها في الأجسام القابلة لهما أحدهما ما ذكره
المصنف والثاني ما يبتني على إثبات إمكان القسمة الانفكاكية في جميع
الامتدادات من حيث الطبيعة الامتدادية النوعية وهو الذي ذكرنا
سابقًا في إبطال الأجسام الديمقراطيسية فإذا ثبتت الاثنينية أولا في كل
جسم يثبت إثبات القابل له ولو كان بحسب الوهم ثم بإجراء حكم الاثنين
المنفصلين على الاثنين المتصلين وبالعكس من الانفكاك الرافع للالتحام
والاتصال الرافع للاثنينية لأجل التوافق في طبيعة الامتداد المشترك
بينهما فيلزم من ذلك إثبات الهيولى لأن جواز الانفكاك بحسب الطبيعة
الامتدادية يكفي في الاحتياج إلى الجوهر القابل وإن عاق عن ذلك
مانع خارج من تلك الطبيعة لازم أو زائل قال بعد ذلك ولعل هذا

العايز اذا كان لا زما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع الفلك الطبيعة بل نوعه في شخصه اقول مراده على ان الجوهر الممتد لو لزمه ما يمنعه عن الانفصال والانفكاك بحسب الطبيعة فلا يمكن تعدد اشخاصه في الوجود بل نوعه منحصر في شخص اذ لو تعدد شخصا وكان كل واحد منهما قابلا للانفكاك بالبيانات السابق مع وجود المانع هذا خلف ولما كان الجوهر الامتدادي متعدد الاشخاص بالبديهة فعلم ان المانع هنا من قبول الفصل والوصل ليس لازما له من حيث طبيعته فان كان لازما لبعض افراده كالفلك فانما كان لامر مغاير بالقياس الى الطبيعة وان كان لازما بالقياس الى فرد معين فكل فرد من افراده لا يابى عن قبول الانفصال والانفكاك من حيث حقيقته في نفسه وذلك هو الموجب لوجود القابل فثبت عموم الاحتياج الى الهيولى في الاجسام وهو المرام ثم اقول طبايع الافلاك اي صورها النوعية لما كانت مانعة عن قبول الانفصال والانفكاك ومستلزمة لاستلزام الحركة التي ليست مثلا مثلها موجودا في الفلك فلا جرم كل نوع من الفلك منحصر في شخص واحد على ما هو مذهبهم اذ لو تحقق فلكان او كوكبان من نوع واحد لصح بينهما من الوصل ما قد حصل بين الجزئين الموهومين لو احد منهما او صح بين الجزئين الموهومين ما قد حصل من الانفكاك بين ذينك الفلكين اي الكوكبين فيكون في قوتهما قبول الفصل والوصل مع ان المانع ذاتي لها هف ولهذا حكموا بامتناع الاثنينية في الافلاك من حيث الطبيعة الفلكية فانها من حيث جميعها ولكن يرد عليهم النقض بموضع من الفلك فيه الكوكب والتدوير متمايز الجزئين متباينهما فيمكن على غير الجزئين اللذين على جنبتي الكوكب من التباين ما صح عليهما ويصح عليهما ما صح على غيرهما فيلزم جواز الانفكاك الخارجي على الفلك من حيث هو فلك فان اعتذروا باصل النظر يعارض بمثله في تحقق نوع واحد من ٦٩

الابعاد وهنا من الكلام ما لا يليق ذكره بهذا المقام **فصل** في ان الصورة الجسمية لا تجرد عن الهيولى لا يخفى عليك ان المقصد في الفصل السابق لا يكون الا اثبات الهيولى واما المقصد في هذا الفصل فهو لزومها للصورة فيكون المسئلة ثمة قولنا الهيولى ثابتة كما يدل عليه العنوان وقولنا كل جسم مركب من الهيولى والصورة وهنا قولنا الهيولى غير منفكة عن الصورة فاين هذا من ذاك فالقول باتحاد المقصدين كما وقع لصاحب المحاكمات وغيره غير مرضي نعم غاية ما يقال ان كون الصورة لذاتها محتاجة الى الهيولى يستلزم امتناع تجردها عن الهيولى فلا ينبغي ان يجعل ذلك مقصدا مستقلا بل يحال بيانه الى ما سبق ذكره ويمكن الاعتذار عنه بان الغرض اثباته بدليل اخر غير ما ذكر لتضمنه فائدة جليلة هي مسئلة تناهي الابعاد وتبتنيه ايضا مسئلة التناهي في الشكل فاما انها انما تعرض للجسم بسبب اشتماله على المادة لانها لو وجدت بذاتها دون حلولها في الهيولى فاما ان يكون متناهية او غير متناهية لا سبيل الى الثاني لان الاجسام بل الابعاد كلها متناهية والا لامكن ان يخرج من مبدأ واحد امتدادان على نسق واحد كانهما ساقا مثلث فكلما كان اعظم كان البعد بينهما ازيد فلو امتدا الى غير النهاية لامكن بينهما بعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين هف اعلم انه لما تكلم المصنف في اثبات الهيولى وبين تركب الاجسام من المادة والصورة اراد ان يبين تحقق التلازم بينهما بان كل واحدة منهما لا تنفك من الاخرى لذاتها ولما كان البرهان الذي يقيمه على امتناع انفكاك الصورة عن المادة متوقفا على اثبات تناهي الابعاد فلا جرم احتاج الى اقامة البرهان عليه فادرج هذه المسئلة التي هي من مقاصد العلم الطبيعي الباحث عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي من جهة اشتماله على المادة بين اثبات الهيولى وكيفية التلازم الذي هما من الفن الاعلى

٧١

٧٢

تحقق بعد تكون نسبته زيادة الى زيادة بعد آخر كنسبة عدد الزيادات
الغير المتناهية الى عدد زيادات متناهية ليلزم الخلف المذكور
اذ يجوز ان لا يكون بازاء مجموع اعداد الزيادات بعد وان كان بازاء
كل عدد زيادة بعد فان قيل لم لا يجوز ان يكون مجموع اعداد الزيادات في
بعد يكون كل عدد زيادة في بعد حتى يرد المنع بل على كونه في بعد يكون
كل عدد زيادة في بعد يكون نسبة ذلك البعد الى البعد الآخر كنسبة
ذلك العدد الى عدد زيادة وجدت فيه ومجموع عدد الزيادات الغير
المتناهية ايضا يصدق عليه انه عدد زيادة فوجب ان يكون في بعد
تكون نسبته الى بعد متناه كنسبة العدد الغير المتناهي الى العدد المتناهي
قلنا ان اريد ان كل عدد زيادة في بعد العدد المتناهي فمسلم ان كل عدد
زيادة متناه فهو في بعد على النسبة المذكورة لكن لا يلزم منه ان يكون
العدد الغير المتناهي من الزيادة في بعد وان اريد مطلق عدد زيادة سواء
كان متناهيا او غير متناه فلا نسلم ان كل عدد زيادة في بعد وكيف
يسلم الخصم من منع الشخصية ولو ثبت هذه المقدمة كفت في اثبات
هذا المطلوب ولذا قيل الاولى ان يقرر البرهان المذكور بان يفرض ولا
ساقا مثلث ذهبا الى لا نهاية ويفرض في الانفراج بينهما ابعاد غير
متناهية فوق البعد الاصل زائدة عليه متزايدة فيكون هناك
زيادات على البعد الاصل غير متناهية متساوية وابعاد غير متناهية
مشتملة على [illegible] بقدر واحد فان كل زيادة وكل مجموع زيادات فهو واقع
في بعد ما من تلك الابعاد اذ لو لم يكن كذلك لزم ان يوجد بعد مشتمل
على حد ما دون من الزيادات ولا يشتمل عليه وعلى المزيد عليه بعد آخر
فوقه فلا جرم هو يكون آخر الابعاد الانفراجية وهذا خلف فاذن
كل زيادة وكل مجموع زيادات اي مجموع كان فهو في بعد فوقها فمجموع
الزيادات الغير المتناهية في بعد واحد فوقها فقد صار غير المتناهي

بالفعل

٥٧

بالفعل محصورا بين حاصرين وايضا فلما كان الساقان منتهيين عند
ذلك البعد كما لا يخفى فثبت المطلوب بالاشتمال والخلف جميعا هذا وانت
انت تعلم ان المنع المذكور غير مندفع بعد لبعض الاعلام تحول جوابا من البيان
في تقرير البرهان التسلمي وهو ان نفرض من منقطع كل خط عرضي مع احد
الضلعين خطا موازيا للضلع الآخر فتحدث متوازيات غير متناهية
تعرض سطوحا غير متناهية في جانب العرض اذا انضم الى مقدار سطح بعينه
سطوح متناهية العرض غير متناهية العدد في العرض يجب عدم تناهي
٦٧ عرض الجملة لكن العرض محصور بين حاصرين قال ولا يخفى ان هذا
الوجه انما يتم لو جعلت زاوية الخطين المتلاقيين الى غير النهاية حادة حتى
تكون كل عمود يقوم على الموازيات مقطعا بالضلع الآخر فيلزم انحصار
ما لا يتناهى بين حاصرين واما اذا كانت قائمة فيكون الاعمدة
العرضية المذكورة موازية للضلع الآخر فلا يلزم الانحصار ولا يتم الدليل
وفي المنفرجة اظهر وانت [illegible] لا تم وجود سطح غير متناه في العرض ان
الزاوية حادة فرضت الزيادة حادة وانما يلزم ذلك لو امتد بين الضلعين وترسم
على جميع تلك السطوح وهو غير ممكن اذ كل ما نفرض فهو ينتهي في الحد
جهته الى مبدأ خط من الخطوط المتوازية ولا يجب ان يكون فوق ذلك
الخط الوتري خطوط من تلك المتوازيات غير متناهية لا يلاقي شيئا
منها ولا من السطوح الواقعة بينها كما لا يخفى ولما كانت الصورة
الجسمية على تقدير تجردها عن الهيولى غير قابلة للمتناهي واللامتناهي
وثبت المقدم فثبت لا تناهيها اذ ذاك تبين فساد تناهيها حتى ثبت
ما هو المقصود في هذا الفصل من عدم تصحيح تجردها عن الهيولى فقال
واما بيان انه لا سبيل الى القسم الاول فلانها لو كانت متناهية لاحاط
بها حد واحد او حدود فيكون متشكلة لان الشكل هو الهيئة الحاصلة
من احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقدار اي السطح اذا كان الشكل مسطحا

كالمثلث والمربع وامثالهما او الجسم التعليمي اذا كان المشكل مجسما
كالكرة والمكعب واشباههما فان اطراف الخطوط اي النقط وان
تصور احاطتها لها لكن لا يطلق الشكل على الخط المحدود فلا ينتقض به
التعريف طردا واما انتقاضه عكسا بهيئة محيط الكرة فهو على الرأي المنزل
عند بعضهم التعريف بالهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الاحاطة سواء
كان المقدار محيطا او محاطا به وعلى هذا لا يرد محيط الكرة في
التعريف فيخرج محيط الدائرة بتخصيص المقدار بما سوى الخط مع ان
التعرض بهما في اطلاق الشكل صعب وان ابقى المقدار على اطلاقه ثم
لصدق التعريف على الخط المحدود ولا يجدي تخصيص الاحاطة بالتامة
اذ ليس للخط جهة سوى الطول وقد احيط بنقطتين في الحدود وليس له جهة
اخرى حتى يتصور احاطة شيء بها كما ان السطح ليس له عمق يتصور كونه محاطا
فيكون احاطة النقطتين بالخط المحدود تامة كما ان احاطة الخط الواحد
في الدائرة والخطوط الثلثة في المثلث تامة والهيئة انما تكون للامور
القارة الذوات المجتمعة الاجزاء في الوجود فالزمان المعين كاليوم
ان احاط به حدان هما الانان اي اوله واخره لكن لا وجود له مستقرا نعم
يرد هذا على من عرف الشكل بما احاط به حد او حدود اللهم الا ان خصص
الموصول في تعريفه بالمقدار القار وحيث يكون المراد من الاحاطة
ههنا ما يكون تامة فيخرج هيئة الزاوية سواء كانت الزاوية من مقولة
الكيف ليكون نفس تلك الكيفية او من مقولة الكم ليكون معروضها
فان هيئتها لا يسمى بالشكل فذلك الشكل والثانية تتم الشكل وتوحيده (?)
مطلق الهيئة الحاصلة بسبب التناهي فان الثابت بالبرهان التناهي ليس
الا تناهي الجسم في بعض الجهات لا في كلها فان المطلوب لا يتوقف الا على
هذا القدر اما ان يكون الجسمية اي الصورة الممتدة التي هي طبيعة
نوعية لا يختلف مقتضاها في افرادها وهو محال والا لكانت الاجسام

متشكلة

على انه يلزم تعدد تركيب الجسم حين التجرد فاعلم انه يمكن التعدد
الشخصي ايضا في الاشكال والهيئات لعدم قابل
التشخصات المتعددة لنوع واحد هف

متشكلة بشكل واحد سواء كان من جهة كون الجسمية المطلقة فاعلا او من
جهة كونها قابلا لكن الحق من جهة القبول عدم الاختلاف الشخصي ومن جهة
الفعل عدم الاختلاف النوعي لان مقتضى الطبيعة النوعية يجوز ان يختلف
شخصا من جهة تعدد القابل واما ما وقع في شرح حكمة العين في فساد
كون الشكل مقتضى للطبيعة الامتدادية لذاتها من لزوم كون شيء واحد
فاعلا وقابلا فهو منظور فيه كما سيأتيك بيانه او بسبب لازم للجسمية
وهو مح لما مر وعلى التقديرين يلزم مماثلة شكل الجزء والكل بل مقدارهما لاشتراكهما
في الطبيعة الامتدادية ولازمها ووجوب التساوي في المعلول عند
التساوي في العلل كما حقق في محله واللازم وهو نفي الكلية والجزئية
في الاجسام باطل فالملزوم مثله واعترض عليه بان شكل الفلك مثلا
عندهم مقتضى طبيعته وجزء الفلك وكله متساويان في الطبيعة
البساطة فلو كان التساوي في المقتضي يوجب التساوي في المقتضى لزم
تساوي شكل جزء الفلك وكله وليس كذلك واجيب عنه بان الاثار
كما يختلف بحسب اختلاف الفاعل كذلك تختلف بحسب اختلاف القابل
والفاعل في الاجسام البسيطة وان كانت قوة واحدة الا ان مادة الكل
غير مادة الجزء بعد القسمة وقبل القسمة لا كلية ولا جزئية اصلا وان
قيل ان اختلاف الكل والجزء لو كان بحسب اختلاف مادتيهما كان اختلاف
المادتين بحسب اختلاف مواد اخر وهلم جرا قلنا ان الاشكال والصور
تختلف بحسب اختلاف المادة واما المادة فهي انما تختلف بذاتها
كما ان التقدم والتاخر يعرضان للزمانيات بواسطة الزمان و
للزمان بحسب نفسه لا باعتبار زمان اخر فكذلك الكلية والجزئية انما
تعرضان للماديات بواسطة المادة وللمادة بحسب نفسها لا باعتبار
مادة اخرى او بسبب امر عارض ولا لامكن زواله اي زوال ذلك الشكل
بزوال الامر العارض فامكن ان يتشكل بشكل اخر فيكون قابلا للانفصال

لها وهو ايضا مح

وكل ما يقبل الانفصال فهو مركب من الهيولى والصورة فيكون الصورة العارضة
عن الهيولى هيهنا مفتقرة اليها وفيه نظر لان الاختلافات المقدارية تفرق
الشكلية قد يحصل في الجسم من غير ورود انفصال كاشكال الشمعة المتبدلة
بحسب التشكيلات المختلفة من التدوير والتكعيب فالاولى ان لا يجعل
لزوم الحجم مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال
اذ الاختلافات المقدارية والشكلية وان حصل في الامتدادات بلا فصل
والوصل لكن لا يحصل الا بعد كونه متناهيا لان يقبل فيكون فيه قوة
الانفعال التي هي من لواحق المادة كما علمت سابقا في مسلك الانفعال
من براهين اثبات الهيولى فيكون المفارق عن المادة مقارنا اياها
هف ولا يتوهم انه لو صح هذا لكفى ان يقال لو كانت متناهية لكانت
متشكلة لكن التشكل لا يحصل الا بعد ان يكون فيه قوة الانفعال التي هي
من لواحق المادة هف فما في المقدمات مستدرك لان ما هو من
لواحق المادة انما هو القبول بمعنى الانفعال التجددي والقوة التي
لا تجتمع مع الفعلية كما سبق لا مطلق القبول والاتصاف فان لوازم
الماهيات البسيطة قابلها وفاعلها شيء واحد لا محذور فيه فان حيثيتي
القبول والفعل مطلقا لم يقم دليل على اختلافهما وكونهما يوجب اثنينية
للذات الموصوفة بهما الا في القبول التجددي والفعل المقابل له وانما
انحصرت الاقسام فيما ذكره المصنف لان لزوم الشكل للجسمية بعد فرض
تجردها عن الحامل والامور التي تكتنف بالحامل لا يخلو اما ان يكون لنفس
الجسمية او لغيرها وذلك الغير اما ان يكون امرا مفارقا عنها سواء
كان مباينا لها او غير مباين او يكون امرا غير مفارق عنها واعترض
بعض المحشين للشرح القديم بانه ان اراد بالجسمية الجسمية المطلقة
فنختار ان العلة للشكل امر عارض لها واللازم منه ليس الا امكان ان
يتشكل الطبيعة المطلقة بشكل اخر فيلزم تركبها من الهيولى والصورة ولا

محذور

محذور فيه اذ ليس هذا خلاف المفروض ولا يلزم منه امكان تشكل الصورة
المجردة بشكل اخر لان العارض للطبيعة يجوز ان يكون عارض الشخص او
داخلا فيه فلا يمكن زواله وان اراد بالجسمية الجسمية المخصوصة فنختار ان
علة الشكل الجسمية المخصوصة او لازمها ولا يلزم شيء من المحذورين اي
اتفاق الاجسام في شكل واحد او امكان تشكل بعد تشكل هذا خلاصة
كلامه ويقرب منه ما افاده السيد المحشي من ان الشكل المطلق معلول
للجسمية المطلقة والشكل المخصوص معلول للجسمية المخصوصة ولا محذور
وتفصيله انه ان اريد بالشكل الشكل المطلق نختار ان علته الجسمية المطلقة
او لازمها واللازم منه اشتراك الاجسام في مطلق الشكل ولا استحالة فيه
انما المحال اشتراك الجميع في شكل مخصوص كالكروية مثلا وان اريد به
الشكل المخصوص نختار ان علته الجسمية المخصوصة المفروضة التجرد فلم
يلزم الاشتراك في لا امكان الزوال اقول الكلام في تخصص الصورة
المفروضة التجرد عن المادة بعينه كالكلام في تشكلها بلا فرق فان
هذية تلك الصورة اما النفس الجسمية المطلقة او لازمها فيلزم عدم
تعددها او لامر عارض وهو يستدعي وجود المادة والحاصل ان
اختلاف الاشخاص والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد تحقق المادة
فالمحال اللازم في الشق الذي فرض كون الجسمية علة انما هو شيء واحد هو
نفي التعدد والتغاير في الاجسام لكن المص رتب عليه الاتفاق في الشكل
تعبيرا عن الشيء بلازمه للتوضيح وانما قلنا ان المحشيان اسقطا اسم المادة
عن الصورة المفروضة التجرد وجرتا الى اللفظ بقولا دون ما يتفرع على
معناها من اللواحق والغواشي فامعنا في ابداء احتمالات عائدة الى
العوارض المادية **فصل** في ان الهيولى لا يتجرد عن الصورة يريد
ان يثبت في هذا الفصل ملازمة الهيولى للصورة ليتم ما هو بصدده
من اثبات التلازم بينهما فنقول لانها لو تجردت عن الصورة فاما ان تكون

ذات وضع اى قابلة للاشارة الحسية فان الوضع مقول بالاشتراك على
ثلثة معان احدها كون الشئ بحيث يشار اليه اشارة حسية والثانى
جزء المقولة وهو هيئة عارضة للشئ بحسب نسبة اجزائه بعضها الى بعض
والثالث المقولة وهى هيئة معلولة للنسبتين نسبة بعض اجزائه الى بعض
ونسبة بعض اجزائه الى غيره والمراد ههنا هو المعنى الاول كما لا يخفى اولا
يكون لا سبيل الى كل واحد من القسمين فلا سبيل الى تجردها عن الصورة اما
انه لا سبيل الى الاول فلانها ح اما ان ينقسم او لا لا سبيل الى الثانى
لان كل ما له وضع بالاستقلال وهذا انما يكون اذا كان جوهرا وقد
مر بيان جوهرية الهيولى فهو منقسم بالفعل او بالقوة على ما مر فى نفى الجزء
الذى لا يتجزى لا سبيل الى الاول لانها ح اما ان ينقسم فى جهة واحدة
فقط فيكون خطا جوهريا لعدم انقسامه الا فى جهة واحدة واستقلاله
او فى جهتين فقط فيكون سطحا جوهريا لعدم انقسامه الا فى جهتين و
استقلاله او فى جهات ثلث فيكون جسما قيل لا نم ان كل ذات وضع
منقسم فى الجهات جسم ان كان المراد بذات الوضع فى ترديد البرهان ما
يكون مطلقا فان جميع الاعراض السارية فى الاجسام والهيولى المجسمة منقسمة
فى الجهات وليست اجساما وان كان المراد بها ما هو بالذات فالترديد
غير حاصر لجواز ان يكون الهيولى المجردة ذات وضع ولا يكون لها الوضع
فى نفسها ولا من قبل الصورة بل من شئ اخر ويمكن ان يجاب باختيار
الشق الثانى ونقول لو كانت الهيولى ذات وضع بالغير كان ذلك الغير ذا
وضع بالذات فيكون اما جسمية او جسمية ضرورة انه لو لم يكن ثمة ما له
وضع فى انه لم يكن الهيولى ذات وضع لا بالذات ولا بالغير فعلى تقدير
انقسامه ح فى الجهات كانت الهيولى مجسمة مع فرض تجردها هف فقد
ظهر ان الهيولى على تقدير تجردها عن الجسمية كما لا يكون ذات وضع بالذات
لا يكون ذات وضع مطلقا وكل واحد منها اى من كون الهيولى خطا

جوهريا او كونها سطحا جوهريا او كونها جسما باطل اما انه لا يجوز ان يكون
خطا جوهريا فلان وجود الخط على الاستقلال محال لانه اذا انتهى اليه
طرفا السطحين سواء كانا مستقيمين او مستديرين يجوز واحد من الاستقلال
لئلا يحتمل الابطال ينتهيم واحد من الخط الجوهرى فاما ان يجب تلك
الخط الجوهرى تلاقيهما اى تلاقى ذينك الطرفين او لا يجب لا جائز ان
لا يجب والا لزم تداخل الخطوط وهو محال لان كل خطين مجموعهما اعظم
من الواحد والتداخل يوجب خلافه هف يمكن ان يقال الحكم بامتناع
التداخل اما من جهة عدم حصول التاليف فيما فرض فيه ذلك واما
من جهة العظم والمقدار لئلا يلزم كون الجزء اعظم من جزئه وكلاهما منتف
ههنا اما الاول فلان الكلام فى وجود خط واحد مستقل على الانفراد لا
فى تاليف الجسم منه واما الثانى فلان الخط لا قدر له لا عظم له فى العرض
ليلزم من التداخل اذا فرض خطوط متلاقية فى العرض مساواة الكل الجزء
والحد الحق ان التداخل النقاط مطلقا وتداخل الخطوط والسطوح العرضية
فى الجهة التى لا امتداد لها فى تلك الجهة واما الحكم بامتناع تداخل
الجواهر مطلقا فهو منقوض بتداخل الهيولى والصورتين مع انهما جوهران
على ما قرره المتاخرون فالاولى ان يخصص الحكم بامتناع تداخل الجواهر
بالجواهر المتحيزة بالذات ويقال بديهة العقل شاهدة بان المتحيز
بذاته يمتنع ان يداخل فى مثله بحيث يصير حجماهما حجما واحدا الا الحاد
عند العقل يصير ورة الشخصين كزيد وعمرو شخصا واحدا اذ لا فرق عنده
فى الصورتين فى فقد الامتياز بين المتداخلين وهذا بخلاف تداخل
الاعراض وتداخل سائر الجواهر فان الامتياز بين المتداخلين فى بعض
الصور بالمحل وفى بعضها بنفس الماهية والحقيقة لا يقال لو وقع
التداخل بين الخط الجوهرى واحد طرفى السطحين المنتهيين اليه لم يلزم
الا تداخل جوهر وعرض لا فساد فيه لانا نقول الاطراف كما هو التحقيق

عدم كون الكل

ليست الا نهايات لذويها لا اشياء واقعة فى نهاياتها فاذا فرض
وقوع خط جوهرى بين جسمين فالمتداخل هناك فى الجواهر المتحيزة
وقد علمت بطلانه ولا جائز ان يحجب والا لانقسم الخط فى الجهتين لان
ما يلاقى منه احدهما غير ما يلاقى الاخر وهو مح كما مر فى ابطال الجزء و
اما انه لا جائز ان يكون سطحا فلانها لو كانت سطحا فاذا انتهى اليه طرفا
الجسمين فاما ان يحجب تلاقيهما او لا يحجب فى كل واحد منهما ابطل على
ما مر واما انه لا يجوز ان يكون جسما فلانها لو كانت جسما لكانت في الخط
مركبة من الهيولى والصورة لما مر ولما ابطل الشق الاول من الترديد
الاول اراد ان يشير الى الشق الثانى فقال واما الثانى فلا سبيل اليه
فلانها اذا كانت الهيولى مجردة عن الصورة غير ذات وضع مطلقا
فاذا اقترنت بها الصورة الجسمية فلا يخ اما ان لا يصير ذات وضع وهو
مح لان المركب من الهيولى والصورة جسم وكل جسم فى مكان فهو قابل للاشارة
الحسية واما ان يصير ذات وضع فاما ان لا يحصل فى حيز اصلا او يحصل فى
جميع الاحياز او يحصل فى بعض الاحياز دون بعض والاول والثانى
محالان بالبديهة والثالث ايضا محال لان حصولها فى كل واحد
من الاحياز ممكن لتساوى نسبتها الى جميع الاحياز والامكنة وكذلك
الصورة لا تقتضى الاحيزا مطلقا لا معينا فاذا كانت الهيولى متساوية
النسبة الى جميع الاحياز فلو حصلت فى بعض الاحياز دون بعض لزم
الترجيح بلا مرجح لان المرجح اما الفاعل الخارج المفارق فهو لا يؤثر
تاثيرا حادثا الا لاستعداد ولا استعداد لها لموضع معين فان ٨١
نسبتها الى الكل سواء واما المخصصات السماوية من الحركات والاوضاع
فانما يؤثر فيما له جهة او تعلق بذى وضع كالنفس الناطقة فانها
وان كانت غير ذات وضع ومكان لها علاقة مع ذى وضع وبتلك
العلاقة تتاثر بالامور السماوية واسباب الحوادث والهيولى اذا كانت

مجردة

مجردة عن مناسبات الاوضاع الفلكية لا يخصصها حادث من الامور الطبيعية
والفلكية الا بعد حصولها فى عالم الاجرام وتعين حيزها ومظهرها او
كلاهما فى موجبا الحيز والمظهر فالهيولى لو تخلفت عن الصورة ثم فرض
تصورها بصورة لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال واعترض على بيان
استحالة القسم الثانى بان امتناع لحوق الصورة الجسمية بالهيولى
غيره المجردة لا يدل على امتناع كونها ذات وضع لجواز ان يكون للهيولى المجردة
عن الجسمية صورة نوعية مانعة عن قبول الصورة الجسمية ابدا واجيب عنه
اما اولا فلانها بالنظر الى ذاتها ان لم يقبل الجسمية فيكون جوهرا
معقولا بالفعل غير ذى قوة واستعداد فلم يكن هيولى اذ حقيقة الهيولى
ليست الا القوة والاستعداد لحصول الحوادث من الصور والاعراض وان
لم يكن كذلك بل يكون جوهرها جوهرا قابلا فلحوق الصورة ممكن لها بحسب
ذاتها لكن لحوق الصورة او اى حادث كان للهيولى يستلزم تحيزها المستلزم
للمح والممكن لا يستلزم المح ولا يقاس هذا باستلزام عدم العقل الاول
عدم الواجب مع ان الاول ممكن والثانى مح لان استلزام عدم العقل
عدم الواجب تعالى من حيث ان عدم العقل ممتنع بوجود الواجب تعالى و
اما بالنظر الى ذاته فعدمه لا يستلزم محالا اصلا والا لم يكن ممكنا بالذات
وهيهنا كذلك فانها بالنظر الى ذاتها ممكنة التلبس بالصورة لكن
يلزم من لحوق الصورة بعد فرض تجردها محال بالذات واما ثانيا
فلان الكلام فى هيولى الاجسام هل هى فى اصل الابداع مجتمعة او مجردة
ثم تجسمت ولهذا قال الشيخ فى الشفا فى بحث تقدم الصورة على المادة
فى الوجود واما ان هل توجد هيولى بدون صورة فذلك بحث اخر
لا يهمهم فيما هم بصدده وفى هذا الوجه ضعف لجواز تجرد الهيولى
عن الصورتين بعد التلبس بهما ولحوق صورة نوعية بها مانعة من
قبول التجسم ثانيا فالتخصيص بهيولى الاجسام غير مجد واعترض ايضا

بان المخصص لحصول الهيولى في حيز معين يجوز ان يكون بسبب قبلها بصورة
نوعية مخصصة للاجسام باحيازها الطبيعية واجيب بان الصورة
النوعية انما تعين مكانا كليا للمتنوع بها من الاجسام فنسبتها الى جميع
اجزاء ذلك المكان الكلي واحدة فلا تصلح مخصصا للهيولى بجزء معين منها
وقال الفاضل الميبدي وللشارح ان يقول يجوز ان يقارن الهيولى صورة
اخرى وحالا بعض الاحوال بعين لها بعض اجزاء المكان الكلي واورد
فساده ظاهر لان المخصص للجسم بجزء معين من المكان الكلي لواحد من
الاجسام البسيطة لا يكون الا امرا حادثا يحتاج في حدوثه الى مخصص من
الحركات والاوضاع والكلام في الهيولى التي لحقتها الصورة وهي مجردة
عن تلك الامور ثم قال وايضا قد يكون الهيولى المجردة هيولى عنصر كلي
فلا حاجة في التخصيص الى غير الصورة النوعية وجوابه ان الهيولى لا يخصص
لها في ذاتها بمقدار دون مقدار او بعنصر دون عنصر بل هي قابلة في
ذاتها لكل حالة وصفة فيجوز لها لحقت فانها ان لحقتها مع الصورة
العنصرية مقدار ما لا يملأ المكان الكلي لذلك العنصر فيحتاج الى
مخصص اخر سوى النوعية ولما استشعر المحشي ورود معارضة على قولهم ان
الهيولى المجردة لو لحقتها الصورة لم يكن بد من ان تحصل في موضع معين
مع تساوي نسبتها الى جميع المواضع وهو محال وهي ان الجزء المائي اذا
انقلب الى الهواء حصل في بعض الاماكن الهوائية مع ان نسبته الى جميعها
على السوية لا ان يشير اليها فالى دفعها بقوله ولا يلزم الترجيح بلا
مرجح على هذا التقدير بان يقال ان الماء اذا انقلب هواء او على العكس
صار المنقلب في موضع من اجزاء المكان الكلي لما انقلب اليه مع تساوي
نسبته الى جميعها فالوجه في تخصيصه بالحد هنا هو الوجه في تخصيص الهيولى
المجردة باحد الاحياز لان الحكمة لان الوضع السابق يقتضي الوضع اللاحق فلا
يكون ترجيحا بلا مرجح يعني ان الجزء المنقلب من الماء الى الهواء له قبل

الانقلاب

الانقلاب وضع خاص مع بعض اجزاء الحيز المنقلب اليه اما الطالب له
طبعا او قسرا اذا لم يكن في الموضع الطبيعي للصورة المنقلب اليها واما
الموضع فيه قسرا اذا كان فيه فاستمر بعد الانقلاب فيه طبعا فالوضع
السابق يقتضي حصوله في ذلك الجزء المعين من حيز المنقلب اليه ولا يتصور
مثل ذلك في الهيولى المجردة اذا تجسمت **فصل** في اثبات الصورة النوعية
لما فرغ من اثبات الهيولى وتلازمها مع الصورة الجسمية شرع الان في
اثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا فقال
اعلم ان لكل واحد من انواع الاجسام الطبيعية صورة اخرى غير الصورة
الجسمية بها يصير ذلك النوع نوعا ولهذا سميت صورة نوعية اي منسوبة
الى النوع باعتبار التقويم والتحصيل ويسمى طبيعة ايضا باعتبار كونها مبدا
للحركة والسكون الذاتيين وقوة ايضا باعتبار تأثيرها في الغير وكمالا
لصيرورة الجنس بها بالفعل نوعا مركبا وقبل الخوض في المقصود يجب ان
تعلم ان المقتضي للاثار المختلفة المختصة كل منها بقسم من اقسام الاجسام
الطبيعية لا بد وان يكون امورا مختلفة غير خارجة عن ذات الجسم بل
هو امر حاصل له في ذاته لانا نعلم بالضرورة ان العنصر الثقيل مثلا انما
يتحرك الى مركزه بسبب ذاته لا بسبب امر خارج عن ذاته فلولا ان في ذاته
شيئا يقتضي اختصاصه بحيزه المعين لما تحرك اليه بسبب الطبيعة وهذا
ظاهر جدا وهو لانا في القول بالفاعل المختار وعند من لا يجوز الترجيح بلا
مرجح فان نسبة الباري تعالى جل شانه الى جميع الاجسام لما كانت
نسبة واحدة فجعل بعضها حارا وبعضها باردا او بعضها خفيفا وبعضها
ثقيلا الى غير ذلك من اختلاف الاثار والهيئات لا بد له من مخصص نعم
انما ينسد باب اثبات الصور النوعية بل سائر القوى والكيفيات
الغير المحسوسة عند من يجعل نفس ارادة الباري مرجحا للامور بلا استحقاق
وحكمة بل مع القدرة الاتفاقية الجزافية وتقع الاعتماد على الحدوث ولا

يبقى معها البحث والنظر ولا بأس للانسان ان يخلق في جزائه امورا فيقع المنظر
وربما يخلق فيه معنى يرى الشيء على خلاف ما هو عليه ونحوه لا وفي الدورة
الاثلاثية بازاء ما باباء السوفسطائية في عصر الاقدمين واما اثبتوا
للبارى ارادة مجازفية لبعض الاشياء كتفكيك اجزاء الرحى واعادتها لمعدوم
وغير ذلك من وسوساتهم لمصالح ادلتهم واحتجاجاتهم قال بعض اهل الحق
ان ظهور مثل هذه المذاهب انطفت الحكمة عن جبلة الادمي وانطمست
العلوم القدسية واذا تمهد ما ذكرناه فنقول كل نوع من انواع الاجسام
مختص بحيز معين يقتضي ذلك النوع بحسب وامثال الحركة اليه عند خروجه عنه
والسكون عند حصوله فيه فالمقتضي لاختصاص ذلك النوع بذلك الحيز
اما الصورة الجسمية المشتركة بين الاجسام كلها او الهيولى او صورة
اخرى والاول باطل لاستلزامه اشتراك جميع الاجسام في ذلك الحيز و
كذلك الثاني لاستلزامه كون القابل فاعلا واشتراك العناصر في الحيز
لاشتراكها في الهيولى وهما باطلان فتعين الثالث والى هذا اشار
بقوله لان اختصاص بعض الاجسام ببعض الاحياز دون بعض ليس لامر
خارج عن الجسم ولا للهيولى كما مر فاما ان يكون للجسمية العامة
او لصورة اخرى لا سبيل الى الاول لما مر والا لاشترك الاجسام كلها في ذلك
الحيز المعين فتعين الثاني وهو المطلوب ومن التشكيكات في هذا
المقام ان استناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضي استناد
الصور ايضا الى غيرها من الامور المختلفة فان استناد اختلاف الصور في
العنصريات الى اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة بحسب الصور
السابقة ينتهي في الفلكيات الى اختلاف قوابلها في الهيئات قيل فلم لا يجوز
استناد اختلاف الاعراض اليها من غير توسط الصور واجيب عنه ببيان
مغايرة الاعراض ومباديها من ان كون الجسم بحيث يستحق ما غير حصوله في
ذلك الاين وكونه بحيث يقتضي برودة عند عدم القاسر غير برودته

امتناع

امتناع عمل الجسم منفكا عن تلك المبادي فان التسخين المقتضي لحصول
تشكل الماء وبرودته الى حالته الطبيعية ومقتضى الطبيعي باق عند حصوله
او اضعافه بالقسر او لنكتة ومنها ان كون الملك القوى مصادرا
لاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الاين وكذلك من سائر وبعضها من باب الكيف
الابواب لا ابا ان يصدر بعضها بتوسط البعض بناء على قولهم بعدم صدور
الكثير عن الواحد كان استنادها الى حقيقة واحدة يبطل قولهم المادة
الواحدة لا يتقوم بصورتين في درجة واحدة والجواب ان الكثير يجوز
ان يصدر عن الواحد اذا كانت هناك جهات وشروط مختلفة فمنه
الصورة تفعل بحسب ذاتها وتفعل بحسب المادة وتقتضي حفظ الاين
بشرط الكون في المكان الطبيعي والعود اليه بشرط الخروج عنه وعلى هذا
القبيل سائر الاعراض واعلم ان اثبات الصورة في كل نوع من انواع الاجسام
صورة منوعة جوهرية لا يخلو من صعوبة فلا بأس بنا لو بسطنا في الكلام
ثم عينا ما هو الحق في هذا المقام وفيه خلاف بين اتباع المعلم الاول
من المشائين منهم الشيخ الرئيس ومن في طبقته وبين الاقدمين من اليونانيين
كهرمس وفيثاغورس وافلاطون وحكماء الفرس والرواقيين ومن تابعهم
كصاحب حكمة الاشراق فنقول ان للمشائين في اثبات تلك الصور
مناهج منها الاول من جهة كونها مبادي للاثار المختلفة وهو الذي
اورده المصنف هنا تقريره ان الاجسام تختلف بالاثار فتلك الاثار
ليست واجبة لذاتها فلا بد ان يكون لها مباد فمباديها اما ان يكون
هي الجسمية او الهيولى او امور اخرى والاولان باطلان كما ذكر فهي امور
مغايرة لهما فاما ان يكون مفارقة عن الاجسام وهو ايضا محال لان
المفارقة نسبتها الى جميع الاجسام على السوية فلا يختلف الاثار في الاجسام
واما ان يكون غير مفارقة عنها فهي اما ان يكون خارجة عن حقائق
تلك الاجسام او داخلة والاول باطل لاتفاق الكلام في تخصيصها فهي امور داخلة

فيكون صور الاعراض ايضا وهو المطلوب واعترض عليه بوجوه الاول انا لا نم ان
نسبة المفارق الى سائر الاجسام على التساوي لم لا يجوز ان يكون للمفارق
خصوصية ببعض الاجسام دون بعض كيف وقد ذهب افلاطون ومن
تبعه وجماعة من المشائين وحكماء الفرس كما قال الشيخ الالهي صاحب
الاشراق في كتبه كالمطارحات وحكمة الاشراق وغيرهما الى ان لكل نوع
من الافلاك والكواكب وبسائط العناصر ومركباتها ربا في عالم القدس
وهو عقل مدبر لذلك النوع ذو عناية به وهو المغاذي والمنمي والمولد
في الاجسام النامية لامتناع صدور هذه الافعال المختلفة في النبات
عن قوة بسيطة عديمة الشعور وكذا عن النفس الحيوانية اذ لا شعور
لها بها وهم لا يتعجبون ممن يقول ان الالوان العجيبة في ريش مثل الطاوس
انما كانت لاختلاف امزجة تلك الريشة من غير ضابط وصنع
ورب نوع حافظ بل هو كالاب يكون جميع انواع الاجسام وهيئاتها
الى تلك الارباب يقولون ان هذه الهيئات المركبة العجيبة ظلال لاشراقات
نورية ونسب معنوية في تلك الارباب النورية كما ان الهيئة البسيطة
النوع كرائحة المسك ظل هيئة في ربه وفي رب طلسم نوعه في المواد الغذائية
الغذائي الى التي الناظر ... ليس لضرورة عدم الخلاء على ما ذكر في موضعه
ولا اختصاص لتلك المادة لما احدثه لها ... يتعلق بصاحب النوع
للمادة الحافظ للصنوبرة لغيرها وهو الذي سماه الفرس اردي بهشت
فان الفرس كانوا اشد مبالغة في اثبات ارباب الطلسمات وهرمس
واغاثاذيمون وان لم يذكروا الحجة على اثباتها بل ادعوا فيها المشاهدة
الحقة المتكررة المبنية على رياضاتهم ومجاهداتهم وخلعهم ابدانهم
اذا فعلوا اهل الخلس لنا ان نعتبر آراءهم كما ان المشائين لا يناظرون
بطلميوس وابرخس حتى ان ارسطو عول على ارصاد بابل واذا اعتبر رصد
شخص او اشخاص معدودة من اصحاب الارصاد الجسمانية في الامور

الفلكية حتى تبعهم من لم يتم وبنوا عليه علوما كالهيئة والنجوم فكيف لا يعتبر
قول اساطين الحكمة والنبوة في امور شاهدوها بارصادهم الروحانية
في خلواتهم ورياضاتهم بل هذا اولى وليس للمشائين دليل على حصر
العقول في عشرة او عشرين وبالجملة في السلسلة الطولية ولا يلزم ان ياخذ
الافلاك في التركيب في اقل ما يأخذ العقول في الترتيب بل العقول
كما بينه شيخ الاشراق يحصل منها مبلغ كثير على الترتيب الطولي ويحصل
من تلك الطبقة على نسب بينها طبقة اخرى عرضية تجري مجرى الفروع يحصل
من الفروع الاجسام الفلكية والعنصرية من البسائط والمركبات الاشرف
من الاشرف والاخس من الاخس وعدد العرضيين كثير كما في القرآن وما يعلم
جنود ربك الا هو الثاني ان ليس صاحب النوع كالنفس فان النفس لا بد
ان يتالم بتالم البدن وصاحب النوع لا يتالم بتالم نوعه والنفس علاقة
ببدن واحد ولصاحب النوع عناية بجميع ابدان نوعه والنفس يحصل منها
ومن البدن الذي يتصرف فيه حيوان واحد هو نوع واحد من الطلسم
ليس كذلك نسبة الطلسم لنوع اذ كان فيها لها النوع فلا يكون
محتاجا الى الاستكمال به بخلاف النفس فانها مفتقرة الى الاستكمال بالجسم
وعلاقة الاجسام انما هي لنقص في جوهر النفس من حيث الفعل وعلاقة ومنزلة
رتبة الابداع الجسم لا ينفع علاقة ذلك الجسم وكمالها بقائها الخاص التشبه
بمبادئ الواجب بالذات فالعلاقة الجسمانية نقص له والذي نوع
الجوهر ... وجوده كيف يحصل علاقة عرضية وكل هذا ظاهر لمن
له ادنى حدس قال الثاني سلمنا ان نسبة المفارق الى جميع الاجسام واحدة
لكن لا يلزم منه ان لا يصدر عن المفارق الاثار المختلفة وانما يكون
كذلك لو لم يكن للاجسام وهيولياتها استعدادات مختلفة بحسبها يصدر
عن المفارق الاثار المختلفة كما يعلم عن الكمالات المختلفة الفائضة
عليها واجيب عن هذين الاشكالين بانا نعلم بالضرورة ان تلك الاثار

تصدر من الاجسام او من المفارق بواسطة او بلا واسطة قريب مقارن لها فان
الاحراق يكون من النار والترطيب من الماء الى غير ذلك فلو لم
يكن في الاجسام الا الهيولى والصورة الجسمية لم يحصل تلك الاثار من
الاجسام فلا بد ان يكون فيها امر مقارن يكون علة لتلك الاثار
الاعراض التي لتلك المبادي لكن لم لا يجوز ان يكون تلك المبادي اعراضا
اذ كل موجب اثر في الاجسام لا يلزم ان يكون صورة جوهرية فان الميل
القسري بغير القسري سببا ما للحركة وليس بصورة جوهرية والحرارة في
الحديدة الحامية سببا للحرق لحصوله في بعض المواضع بسبب الحرارة وليست
بصورة جوهرية وهكذا في اشياء كثيرة لا يقال ليست هذه الاشياء اثارا
مما ذكر من قبيل معدات الواهب غيرها لانا نقول مثل هذا فيما سميتم
صورا وايضا مذهب الشيخ الرئيس في بعض مؤلفاته على ان الطبيعة لا
يجوز ان يكون سببا للاشياء المنسوبة اليها في موادها على ما هو المشهور
عند جمهور الحكماء مثل الحركات والسكونات الطبيعية كما يقال ان طبيعة
الحجر سبب للحركة الهابطة وطبيعة النار سبب لحركتها الصاعدة
وهكذا ما يقال في الكيفيات الاخر مثل ما يقال الطبيعة الماء سبب
لبرودتها وطبيعة النار سبب لحرارتها واشار الى ذلك حيث قال
وذلك لان مصدر الفعل الجسماني قوامه ووجوده بالجسم ولا يجوز
ان يصدر عنه فعل بلا مشاركة وضع بينه وبين ما يصدر عنه فاذا
كانت القوى المنطبعة في الاجسام لا يصدر عنها فعل بلا واسطة
اجسامها والطبيعة قوة جسمانية فلا يصدر عنها فعل الا بواسطة
اجسامها او الفعل الذي واسطته جسمها شرط في تمامه انما يصح في شيء
خارج عن الجسم لا في نفس الجسم وكيف يصح فعلها في الجسم وشرط كونها
فاعلة كون جسمها واسطة ولا يمكن ان يكون الجسم واسطة بين الطبيعة
التي فيه وبين المادة فاذا فعلها في اجسامها محال بل معنى قولنا ان الطبيعة

هي مبدا

فهي مبادي لتلك الاشياء مثل الحركة والحرارة مثلا وغير ذلك فهل ان الجسم
المنطبع بتلك الطبيعة اما انها بعد تحديث الطبيعة فان لم يستعدها
لها او لم يهيئ الواهب المفيض عليها الا بعد ما حصلت قدرتها الا انه
لما كانت وجود الطبيعة في الاجسام شرطا لقبول ذلك الفيض نسب
الطبيعة سبب من تلك الاثار وهكذا في غيرها اذا تاملت وحديث
بعض الجهات والصفات المعدة لما وجد بعضها في بعض وجوده
شرطا لوجود الاخر وكذلك شبه الفعل او هو انما في بعينه نسبه
الطبيعة الى ما فعلنا بعد كلام [illegible] لا يخفى ان هذا الكلام من
الرئيس [illegible] ان
فامثل الحرارة في [illegible] الاجسام
فليس مثل [illegible] متصل
في غير الماء وكذلك سائر الاشياء كالاطعمة التي شبه جوهر المغتذي
الاعضاء [illegible] ولم يثبت الا
كونها من الشرائط والمعدات التي لا تنافي العرضية كالميل والحرارة في
البرودة واشارة الى العجب [illegible] والمصورة عندهم
اعراض مع انهم [illegible] افادة الصور فاذا
كانت هذه المؤثرات القوية عندهم اعراضا فغيرها اولى بالعرضية
والمنهج الثاني من جهة كونها مقومة للمادة وبيانه انا نعلم ضرورة ان
في كل نوع من الاجسام امرا غير الهيولى والجسمية مختصا بذلك النوع
مستحيل الانفكاك عنه [illegible] ان يكون عرضا [illegible]
[illegible] الجسمية
كذلك لا يتصور وجودها بدون ان يختص بنوع من انواع الجسم فلما
لا بد ان يتصور [illegible] لا يكون [illegible] ولا [illegible]
فلا يوجد الجسم المطلق الا في المخصص [illegible] بتلك المخصص

المقوم للجوهر جوهر فهذا الامر جوهر فهو اما حال في المادة او محل لها فان
الثاني نبطله بالوجدان ولا ننقله الى غيره مع بقاء المادة في الحالين
كما في العناصر فيكون حالا الا ان الجوهر الحال يكون صورة وهو المطلوب وفيه
الاعتراض عليه من قبل ان الكيفيات لم لا يجوز ان تكون كافية لاحتياج على طائفة
الجسم وافتقار المادة الى تلك المخصصات التي معها الجسم وعدم
تصور خلوه عنها غير صحيح لان الشيء الجائز الخلو عنها الا يدل على جوهرية ما
فافتقار المحل اليها اليس الجسم لا يخلو عن مقدار وشكل وتحيز مع
المقدار والشكل غير مشخصة وليس للقائل ان يقول انها يجب بدلها اما مع بقائها
محلها فلا يكون جواهر ويرد مثل ذلك في بدل الصور على الهيولى مع
بقائها بعينها لما ذكرناه في تقسيمها الى المادة والحال ان الصور من
عدم تصور خلو المادة عن الصورة فلا يكون هو في امتناع خلوها عن صورة
بعينها بل عنها اصلا بل انها فكذلك لا يعرى الجسم عن شكل ما وبدله وقد
قيل له دخيرة ذلك ولا كون الجسم المطلق غير مخصوص بنوع في الاعيان
الا بالمخصصات لا يوجب كون تلك المخصصات مقومات لوجوده بل الا حيث
كون مخصصات الطبيعة النوعية كالانسان مثلا ومميزات اشخاصها
مقومات لوجودها مع ان التشخص والتمييز هيهنا اقوى وانا نقول هيهنا
فتلك كلها غير مخصصات الجنس بصورة فكلها انها مقومات لوجوده بل
الانواع صورا فان قيل المهية النوعية في نفسها تامة الحصول قلنا
مثل ذلك في المهية الجنسية فانها بالقياس الى افرادها مع قطع النظر
عن اللواحق التي بها يتميز بها صورة النوع حقيقي تام الحصول لا احتياج في
الوجود الى المخصصات بمثل ذلك النوع بين الحجرية والانسانية فهذا لا
يوجب ان المهية تعد بها وحدة تامة الاخرى فاذا قيل مخصصات النوع
تعرض من اسباب خارجية او انفعالية ولا يقوم بها حقيقة النوع قلنا
ما فرضتموه صورة ايضا يلحق الاجسام او الهيوليات باسباب خارجية و

معقومات

اسعدادات كالمائية والهوائية وغيرهما فانها قد تلحق الهيولى من
جهة تلك الاسباب وهي ليست معقومة لحقيقة حاملها والكلام في دعوى
كونها معقومة لوجود حاملها دون غيرها من الاعراض هو اول البحث لانه
مما ذا تبين لكم تعلقها بوجود حاملها فان تشبثتم بكونها مخصصة
للجسم المطلق فكذا في مخصصات الانواع او ملزمها للاجسام فيجري
الحكم في الاعراض اللازمة كما سبق ثم اما ثانيا فبان الجوهر على قاعدتكم هو
الموجود لا في موضوع فنقول صور المركبات وقولها موجودة في موضوع
فيكون اعراضا وانما قلنا انها موجودة في موضوع اي محلها مستغن
عنها لان محل العناصر على رأيكم كافية في تقويم المادة والا لما صح انتفاء
وجوده فصور العناصر باقية في المركبات العنصرية بحالها على مذهب المحققين
وهي في قوامها مستغنية عما يحل فيها فما فرضتموه صورا هي اعراض فان قيل
ان العناصر وان كانت مستغنية القوام عن صورة اخرى الا ان المجموع
غير الافراد والمجموع جوهر والصور مقومة لوجود المجموع فيكون جوهرا
قلنا المجموع اذا نظرنا الى مفهومه من حيث هو مجموع وجدناه اشياء مع
اجتماع وتلك الاشياء هي العناصر الباقية الصور والاجتماع عرض فلو
المركبات ان كانت تقوم وجودا فليست معقومة للعناصر بل تقوم اجتماعها
والاجتماع عرض ومقوم العرض يجوز ان يكون عرضا المنهج الثالث
من جهة كونها مقومة لهيآت الاجسام تقرر به ان الصور لذاتها تدل في
الاجسام متغيرة بتغيرها جواب ما هو بخلاف الاعراض اذ يتبدل لها في
الجواهر لا تتغير جواب ما هو فليست الصور اعراضا والايراد عليه نيابة
عن المدعى ان من الاعراض ما يتغير بتغيره جواب ما هو فان الحديد قبل
ان يحصل فيه هيئة السيف اذا سئل عنه بما هو حسن الجواب بانه حديد او بحد
الحديد ثم اذا حصلت فيه الهيئة السيفية فسئل انه ما هو لا يجاب بانه حديد بل
بانه سيف ولا يحصل فيه الا الاعراض كالشكل والحدة وهكذا الطين اذا جعل

لبات ومنى بياضيت لايجاب بانه طين بل بانه نبيت ولم يحدث فيه الا
اختلاط وهيئات هي اعراض فقد علم ان تبدل الحدود لا مدخل له في
كون المتبدل به جوهرا او عرضا كيف وليس رسم الجوهر ما يتبدل بتبدله
جواب ما هو ورسم العرض ما لا يتبدل وكذا التفرقة بين الماهيات الطبيعية
كالحيوان والانسان وبين الماهيات الاعتبارية كالسيف والسرير غير
مفيدة بان يقال الجوهر ما يتبدل بتبدله حدود الماهيات الطبيعية
الجوهرية والعرض ما لا يكون كذلك اذ ليس رسم الجوهر والعرض في شيء
من المواضع بهذا اللهم الا ان يجدد اصطلاح آخر في الجوهرية والعرضية
فان الاصطلاح في الجوهر والعرض عندهم كان على الموجود لا في الموضوع
وعلى الموجود في موضوع ويرجع الضابط في العرض الى استغناء المحل عنه
عدم تقومه به وفي الجوهر الصوري الى افتقار المحل وتقومه به وظاهر
ان هذا التقوم تقوم الوجود لا تقوم الماهية فان الحال الصوري لا
يحتاج اليه المحل بحسب الماهية اذ يتعقل المحل دونه والمتقوم بشيء بحسب
الماهية لا يمكن تعقله بدون ذلك الشيء فافتقار المحل الى حاله من الصور
في تقويم الوجود لا في تقويم الماهية والحقيقة فيرجع الكلام الى المسالك
السابق وقد علم ما فيه هذا غاية ما اتاني للذابين عن الاقدمين ان بحث
بر مع اضطراب جوهرية الصور الطبيعية من المشائين واما الحق الذي وضح
لدي في هذا المبحث هو انه من الامور المقررة عند المحققين من
الحكما انه لا يجوز ان تحصل حقيقة محصلة نوعية لها وحدة طبيعية
كالبسائط الاسطقسية والمركبات الطبيعية من مقولتين مختلفتين نعم
يمكن ذلك في المركبات الاعتبارية والصناعية التي لها وحدة بمجرد الاجتماع
والصناعة وقد قالوا ليس كل معنى يقترن لمعنى يوجب ان يحصل له قواما
احديا واقعا تحت جنس فالانسان مع البياض نوعا ومع الافلاك
نوعا آخر فيكون الانسان جنسا ولهذا قد حكموا بان المشتقات كالابيض

والاسود

والاسود مفهومات لا حظ لها من التحصل النوعي لالتيامها من ذات ما
وصفة او نسبة لم يكن مجموعها من مقولة واحدة ما منعوا عن تجويز كون
حقيقة واحدة مندرجة تحت مقولتين بالذات مثلا الانسان وان
صدق عليه حيوان عالم طويل قائم الى غير ذلك لكن لا يوجب هذا كونه
مندرجا تحت مجموع الجوهر والكم والكيف والوضع وغيرها اندراج
نوع تحت جنسه بل انما هو واقع تحت واحد من تلك العوالي وهو الجوهر
بالذات دون الاخرى الا بالعرض فاذا علمت هذا فنقول لا شك ان
لكل واحد من الجسم الناري والهوائي وغير ذلك حقيقة محصلة لها
ماخذ طبيعي مأخوذ من الجسم الذي هو مشترك بين سائر الاجسام و
من امر آخر مخصص لو لم يكن كالجسم مندرجا تحت مقولة الجوهر ولا تحت شيء
من المقولات البواقي بل لا يكون له حقيقة محصلة احدية ويكون كالحجر
الموضوع بجنب الانسان والواقع خلاف ذلك بالاتفاق فيجب ان
يكون للنار جزء مخصص جوهري سوى الجسم وهو المسمى بالصورة النوعية
وايضا تلك المخصصات انما هي مبادي الفصول ذاتية لانواع الجسم على ما هو
المقرر عندهم من ان الجنس والفصل في الماهيات المركبة ماخوذان من المادة
والصورة الخارجيين والاجزاء المحمولة انما تكون محفوظة الحقائق
في الذهن والخارج على ما هو راي المحصلين الذاهبين الى انحفاظ
الماهيات في انحاء الوجودات وحصول الاشياء بانفسها لا باشباحها في
الاذهان فاذا كان فصول الجواهر جواهر وفصول انواع الاجسام
متحدة الحقيقة مع صورها الخارجية فلا محالة يكون تلك الصور جواهر
وتركيب القياس على نظم الطبيعي هكذا الصور الطبيعية فصول الجواهر
وفصول الجواهر جواهر فالصور الطبيعية جواهر واذا كان في حقايق الاجسام
فصول ذاتية مختلفة هي الصور النوعية باعتبار فيجب ان يستند الاثار
المختلفة المختصة بنوع نوع من الاجسام الى تلك الصور نوعا من الاستناد

بل يمكن ان يجعل الاثر ذي كالكيف منها
لتمام ان يكون مندرجا تحت نفسها

ان كان لكل نوع منها ذو عناية من ملائكة الله الروحانيين يقوم بكلاءة
ذلك النوع باذن مبدع الكل جلت عظمته وتعالى فاذا كان لها تقويم
المادة وتحصيل الاجسام انواعا فلا يكون لها مبادي في المواد بل يفيدها
مفيد من خارج فان الاستعدادات واللااستعدادات ليست بطبايع
محصلة يتقوم بها انواع الاجسام بل هي توابع لامور محصلة تخصص بها
الجسم تخصصا اوليا وانما شانها الاعداد لا الافادة واختلاف
تلك الصور في الحقايق يرجع الى اختلاف حقايق مباديها المفارقة
لا الى اختلاف في تلك الهيوليات او اختلاف استعداداتها فانها متقدمة
بحسب الذات على الهيوليات واستعداداتها كما سيظهر في بحث كيفية
التلازم واختلاف الهيوليات او اختلاف استعداداتها انما يصلح
لاختلاف التشخصات وانحاء الحصولات لا الحقايق انفسها بل الحوات
مفيد جميع الحقايق هو الباري الفعال على وفق علمه بالنظام الاتم الاشرف
الجواهر العقلية والمفارقات الروحانية والبسايط ووسايط جوده
كما ذهب اليه الفلاسفة كافة واعلم ان الصورة الجرمية التي هي الاتصال اليدم
القابل للابعاد الثلثة مقومة لحقيقة الجسم بما هو جسم ومقومة
لوجود الهيولى كما سياتي في البحث عن كيفية التلازم والصور الطبيعية
مقومة لحقايق الانواع الجسمانية ومقومة لوجود الجسم بما هو جسم ولما
عقلت الهيولى لا بالصورة الجرمية والجسم لا بالصورة الطبيعية فليست
الجرمية مقومة لحقيقة الهيولى ولا الطبيعية مقومة لحقيقة الجسم فكل من
الصورتين من حيث مقوميته لشيء وعلليته لاخر كالفصل بالقياس الى
النوع وحصته من الجنس والمشخص بالقياس الى الشخص وحصته من النوع ولما
كانت الصورة الجرمية تتبدل بتبدل الصور الطبيعية كما صرح الشيخ الرئيس
في التعليقات وغيرها من ان كل صورة تحدث من الصور الطبيعية يحصل
معها مقدار اخر وانه اذا زاد الجزء فيحصل معها اتصال اخر فلا ينبغي لاحد ان

يقول ان الصور الطبيعية تقوم بوجود الجسم على سبيل البدل كالهيولى بالقياس
الى الصور الاتصالية فان الجسم جوهر ذو الاتصال القابل لفرض الابعاد
الثلثة وانما تبدل الاتصال الصوري بتبدل الصورة الطبيعية يتبدل
الجسم ايضا فيحدث مع كل صورة طبيعية جسم اخر فليس الجسم كالهيولى التي
تبقى بنفسها وتقبل حدودا مختلفة تقوم بها على سبيل البدل والسر في هذا
ان كل حال عرضا كان او صورة يحتاج في تشخصه الى محله والفرق بان
الصورة بحقيقتها تقوم وجود محلها الذي هو المادة والموضوع يقوم
حقيقة العرض كما يقوم تشخصه وحيث كانت الجسمية نوعا واحدا محفوظ
الحقيقة في مراتب حدود الامتدادات ومقاديرها المختلفة صغرا او كبرا
فالهيولى تحفظ تشخصها بانحفاظ نوعية الصورة الاتصالية بخلاف
الجسم بالقياس الى الصور الطبيعية المخالفة الانواع ومن هنا حكموا
بان الشجر اذا قطع والحيوان اذا مات فقد عدم الجسم الذي كان موجودا
مع النفس وحدث جسم اخر وهذا ايضا موضع الخلاف بين الفريقين بل
هذا الخلاف متفرع على الخلاف بين جوهرية الصور وعرضيتها ولقد
اشبعنا في الكلام من الجانبين ليحيط الناظر باطراف المقام وقد بقي بعد
خبايا في الزوايا والله الهادي الى الصواب وبه الاعتصام في كل باب
اعلم ان مرادنا بالصورة النوعية في اثبات حقيقة التلازم اشارة الى
التلازم مع الهيولى وكذا كيفيته لا تتعلق بالصورة الجسمية بل تتناول
للصورتين فان الهيولى لا توجد بدون الصورة الجسمية وهي لا توجد بدون
الصورة النوعية وكذا النوعية لا توجد بدون الجسمية التي لا توجد بدون
الهيولى فالهيولى مع الصورتين متلازمة واما الكيفية فكما سيظهر انشاء
الله تعالى **هداية** يزول بها وهم واشتباه ربما يقع لاحد في كيفية
التلازم الثابت بين الهيولى والصورة اما الوهم والاشتباه فنوع من الدل
وتعرفه فيما بان الله بالهداية كما هو عادتي في هذا المختصر ولنقدم ههنا ما

عليه لتخصيص الكلام في العلة وهو ان التلازم عند التحقيق انما يتحقق على وجه
يكون التلازم بينهما او بين معلولها او بين معلولين لها لا على اى وجه
كان بل باتباع تلك العلاقة ارتباطا ما افتقاريا بينهما على وجه من الوجوه المذكورة
اذ لو لم تكن كذلك فلا تعلق لاحدهما بالاخر ويمكن فرض انتزاع احدهما عن الاخر
وما يظنه الجمهور من امر المتضايفين اللذين بينهما تلازم بحسب الماهية انه بلا
تحقق افتقار بينهما باطل لان الحقيقيات منها افتقار كل منهما الى معروض
الاخر واما المشهوريات منها فافتقار بعض كل منهما وهو المضاف فقط الى بعض
الاخر وهو ذاته وعلى هذا القبيل تلازم المعلومين تعاكس المضافين وتلازم
اللبنتين المتحابتين ليس من باب التلازم بل من باب تدافع الاثقال المتساوية
الميول كجواذب الارض الى مركزها الكل ولو عدم التلازم فانما هو في حفظ الوضع
لا في الوجود فكل منهما يحتاج في ذلك الى ذات الاخرى وَاما المعان بحسب
المعلولية فليس يجوز ان يستند في جهة واحدة الى علة واحدة فقط بل
يجب استنادهما الى علة موجبة احدية الذات متكثرة الحيثية الاعتبارية
وكل واحد منهما يستند اليها من حيثية يتعدد بهما بتلك الحيثية فكل منهما
يستلزم العلة بحيثية وَالعلة تستلزم الاخر بحيثية اخرى ولهذا لا يتحقق
التلازم بين المعين لعدم تكرر الوسط اذا مهد هذا فنقول في كيفية
التلازم بين الهيولى والصورة اعلم ان الهيولى ليست علة موجبة للصورة
لانها القابل المحض كما سبق هنا القول فيه والقابل من حيث انه قابل
لا يكون مستفيدا للحاصل ولانها لا تكون موجودة قبل وجود الصورة لا
قبلية زمانية لما مر ولا قبلية ذاتية والا لتقدمت الهيولى المتخصص في
الوجود بالذات على الصورة وَاللازم باطل لان الصورة سبب لتشخص الهيولى
كما سيظهر والعلة الفاعلية للشيء يجب ان تكون موجودة قبله قبلية ذاتية
وَالصورة ايضا ليست علة للهيولى سواء كانت علة مطلقة او اولى الواسطة
ذ لا لما ان يوثر الفاعل في منفعله القريب والواسطة هي معلول يتناسب الى ٩٧

مرتبة

مرتبة احدهما معلول مطلق والاخر علة بعيدة والواسطة معلول قريب لاحدهما
وعلة قريبة للاخر لان الصورة انما يجب وجودها مع الشكل او بالشكل
فانها تحتاج في تشخصها الى التناهي والتشكل والانفصال لا على تاخر الشكل
عن الصورة بتاخره عن الحد وتاخره عن المقدار المتاخر عن الجسم غير صحيح
لانه انما يفيد تاخره عن مهية الصورة لا عن تشخصها والمدعى عدم تاخره
عن الصورة المتشخصة ولا يبعد احتياج الشيء في تشخصه الى ما يتاخر عن
مهيته كالجسم الى الاين والوضع المتاخرين عنه واعترض بعضهم بان
احتياج الجسمية في تشخصها الى التناهي والتشكل وامثالهما غير معقول
لان الجزئي منها متغير مع بقاء التشخص الصورة كالشمعة المتشكلة باشكال
مختلفة وانضمام الكلي الى الكلي كيف يفيد التشخص والجواب ان الاعراض
المكتنفة بالمادة كالوضع والاين ومتى مسماة بالمشخصات اما لانها يحصل
بها امتياز الجسم عن ساير الاجسام او لانها لوازم وَامارات للتشخص
بمعنى امتناع الحمل على كثيرين وربما تقدم من مقومات الهوية الشخصية و
من متممات علة التشخص لنوع وشيء مما ذكرناه لا ينافي ذلك فان الجسم
يحتاج لا في كونه جسما بل في كونه متشخصا الى الاين مثلا لا من حيث هو اين
ما ويحتاج لا الى الاين بما هو اين ما الى الجسم بما هو جسم ما وبما هو اين بعينه
اليه بما هو جسم بعينه وكذلك الحال في ساير الاعراض التي يقال
لها المشخصات والشكل لا يوجد قبل الهيولى كما مر بل اما معها او متاخرا
عنها فلو كانت الصورة علة لوجود الهيولى لكانت متقدمة على الهيولى
بالذات والهيولى متقدمة على الشكل بالذات فكانت الصورة متقدمة
على الشكل بالذات لان المتقدم على المتقدم على الشيء والمتقدم على ما مع
الشيء متقدم عليه سواء كان بحسب الزمان او بحسب العلية واما ما مع المتقدم
على الشيء بحسب العلية فلا يتقدم على ذلك الشيء وَالوجه في ذلك ان المعية
في الوجود بحسب الذات انما يتحقق بين معلولي علة واحدة وَالعلة المتقدمة

على احدهما يتقدم على الاخر ايضا لاشتراكهما في كونهما معلولا لعلة ثالثة اخرى عنهما
واما المع المتاخر عن احدهما بالذات فلا يتاخر عن الاخر كذلك لعدم كونه
معلولا لها وبهذا يندفع التناقض بين كلامي الحكماء حيث حكموا بان الفلك
الحاوي لو كان متقدما على الفلك المحوي الذي هو مع عدم الخلاء لكان
متقدما على عدم الخلاء ثم حكموا بان الفلك الحاوي الذي هو مع العقل
المتقدم على الفلك غير متقدم على الفلك المحوي لاحتمال المعية تارة على
علاقة المتلازمين بالطبع وتارة على المصاحبة الاتفاقية كما وقع لافضل
المحققين في شرح الاشارات ولما ثبت التلازم بين الهيولى والصورة ومن
البين ان العلاقة بينهما ليست علاقة التضايف لامكان تعقل كل واحد
منهما بدون الاخرى وان عرض لها علاقة التضايف من جهة كونهما
شيئين مستعدا ومستعدا له ولكن النظر في تلازم ذاتيهما فلا بد هناك
من علية فاذا قد ثبت ان شيئا منهما ليست علة للاخرى فهما معلولا علة
واحدة موجبة لهما تحقيقا لمعنى التلازم فاذن وجود كل منهما عن سبب
واحد منفصل مفارق عن الاجسام وتوابعها وذلك السبب الواحد اما ان
يقيم كل واحد منهما بالاخرى على الوجه الدائر وهو معلوم الاستحالة او مع
الاخرى فلا يخ اما ان يكون كل منهما بحسب نفس ذاتيهما متعلقة بنفس ذات
الاخرى تعلقا افتقاريا فيرجع الى الوجه الدائر او ليس هناك تعلق
الافتقار من جانب فيتغلب التلازم بالطبع الى التصاحب الاتفاقي كما
علمت او يكون التعلق الافتقاري من الجانبين في الوجود لكن لا لكل من
الذاتين بنفس ذات الاخرى بل بعروضها فيكونان عرضين متباينين المعروض من
كالابوة والبنوة او من الجانبين ولكل من الذاتين بنفس ذات الاخرى
ولكن لا في اصل الوجود بل في وصف اخر كالمتضايفين الحقيقيين فيكون على
تقارنهما في الوجود والارتباط في ذلك الوصف فيمتنع فرض التلازم بينهما
بحسب الوجود هف فقد علم ان بعد فرض المقيم لكل منهما لا يمكن ان

تكون الا فاقة من الجانبين ولا ان ترتفع الافتقار عنهما جميعا وتقول ليس
احدهما بان ليقام بها الاخرى اولى من الاخرى بعكسه فقد تعين ان
احدهما بخصوصها متعين لان يقام بها الاخرى قلنا ان نظر انهما
كذلك وايتر عليه تكون لها ح وان ليست الهيولى الاولى العنصر ليست لها
جهتان المؤثر والتأثر والقابل من حيث هو قابل لا يكون موجبا لوجود
المقبول لان علاقة الاستعداد انما يكون بحسبها الجواز والامكان لا الوجوب
والفعلية فالهيولى ليست علة موجبة للتلازم ولا شريكة لها فقد تعينت
الصورة للعلية وان ليست الا واسطة مطلقة فيكون جزءا من العلة
التامة للهيولى غير الفاعل قريبا او بعيدا وغير الالة المطلقة لكن لا
بشخصيتها لاحتياجها الى الهيولى في لوازم تشخيصها من التناهي مع الشكل
بل بحقيقتها النوعية فقد علم ان الهيولى مفتقرة في وجودها الى الصورة المطلقة
لتكون شريكة لعلتها الفاعلية والصورة مفتقرة الى الهيولى لا في وجودها
بل في امور خارجة عنها لازمة لوجودها والى هنا ثبت تقومها وليست الهيولى
علة من كل الوجوه عن الصورة لما بينا انها لا تقوم بالفعل بدون الصورة
وليست الصورة ايضا علة من الهيولى من كل الوجوه لما بينا انها لا توجد
بدون الشكل المفتقر الى الهيولى فالهيولى تفتقر الى جهة الصورة دون تشخصها
في وجودها وتشخصها لان قد علمت ان الصورة شريكة لعلة فاعلية للهيولى
فلا بد ههنا من سبب اصلي هو موجود ثابت دائم الوجود مفارق للذات عن
المادة وعما يتعلق بها من الجهة انها تبقى الا بعد بعض المفاسد ومن
معين هو هيئة الصورة التي يحصل وجودها عن السبب الاصلي ويحفظ
تلك الهيئة في عالم الاستحالات بتعقيب الصورة وتستبقى الهيولى بالسبب
الاصلي وبالصورة من حيث هي صورة ما حتى اذا تمت العلة التامة
العرضية المستمرة الوجود والصورة لعاقبة شريكة للسبب الاصل في اقامة
الهيولى بما يماثل الزائلة في بقائها صورة عقبها بمحافظها من التوهات بحصل

المادة جوهر ابالفعل غير الذي كان بالسابقة وقد يقال كيف يكون
طبيعة ما هي الصورة المطلقة مبدا للذات مخصصة هي الهيولى وقد بين
في موضعه ان الواحد بالعموم لا يكون علة للواحد بالعدد فيجاب بان ذلك
غير مسلم بين الفساد في الشرائط وانما بطل فان العقل وان استوحش عن
تجويز كون المعلول اقوى تحصلا من علته الفاعلية لكن لا يمتنع ذلك في
الشرائط والمتممات وغيرها فيجوز ان يكون الواحد بالعموم المستحفظ وحدة
عمومه بواحد بالعدد يكون علة للواحد بالعدد على ان ذلك لا يخرج العلة
الثابتة عن الوحدة العددية بل في العدد ثبت الحكم المعقب العددي يحفظ
الهيولى الشخصية بالصور المترادفة المتبدلة وحدة عمومها من حيث سقفا
معينا بل امانات تتعاقب تزيل واحدة منها و يقيم اخرى بدلها فالحال في
عالم الطبيعة الخاصة كالحال في عالم الطبائع الاربع فان الصورة الدائمة
هناك ان تعين العقل الواهب للهيولى باذن مبدع الكل بما هي صورة مطلقة
لا من حيث هي متشخصة وان كانت لا تزول الشخصية لاحتياجها الى المادة
في عوارضها من المقدار والشكل وغيرها فالصورة تفتقر الى الهيولى في
تشكلها اعلم ان الصورة وان كانت متقدمة على الهيولى كما علمت
لكن اعتبار الشخصية يوجب تكرر التعلق من الجانبين لا على الوجه الدائر
بان يكون تشخص الهيولى بنفس ذات الصورة لا بشخصيتها وتشخص الصورة
انما هو بالهيولى المتشخصة لا بالهيولى بما هي هيولى اذ لا تعقل هذه
الحال بدون هذه المحل ولا يصح ابقاء الحال مع تبدل المحل بل هذه مشاكلة
الهيولى بالنسبة الى الصور فان قيل اذا عدمت الهيولى انعدم الصورة
فيصدق ان كل واحدة منهما ترتفع برفع الاخرى ولا اختصاص لاحدهما
في تقويم الاخرى من الاخرى بعكسه قلنا بمعنى انه لا يرتفع الهيولى الا وقد
سبقه ارتفاع الصورة كما ان اليد اذا حركها المفتاح فليس عدم حركة
المفتاح علة لبطلان حركة اليد بل لا يتحقق بطلان حركة المفتاح الا وقد بطلت

حركة

حركة اليد اولا وهكذا الحال في جميع العلل والمعلولات لعلم التلازم المتكرر من
الجنبتين بين العلة التامة ومتممها الاخير وبين المعلول في الرفع
والوجود انما يكون بحسب الزمان لا بحسب الذات فان العلة متعينة معنا و
وجودا بالمعلول في حيز والتبلى والمعلول بالقوة عشر والتحولي فكان كما في
درجة واحدة بحسب الزمان تفنا وتحققنا والله اعلم بالصواب فصل
في المكان لما فرغ عن تحقيق ماهية الجسم الطبيعي الذي هو موضوع هذا
العلم اراد ان يشرع فيما هو المقصود في هذا الفن اعني البحث عن الاعراض
الذاتية للجسم الطبيعي فبدا بما هو الاشهر منها وهو بحثه في المكان
تحقيقا ولا ماهية المكان في هذا الفصل واثبات تبيينه بعد ذلك في الفصل
التالي لهذا الفصل وبحق ان يبان ان سبب اذا لا كيفية وموضع النزاع بين
العقلاء في تحقيق ماهية المكان فنقول الامر المسمى بالمكان اما ان يكون
جزءا من الجسم او لا يكون فان كان جزءا منه فاما ان يكون هيولاه او صورته
وان لم يكن جزءا فلا شك انه يجب ان يكون مساويا له فلا يخ اما ان يكون
عبارة عن بعد يساوي اقطاره اقطار المتمكن فيه وعلى ان يكون عبارة
عن سطح من جسم بلا فيه وان كان بعدا فهو اما ان يكون موجودا او
موهوما فهذه خمسة احتمالات وقد ذهب الى كل منها ذاهب لما كان
الاشكال في ماهية المكان في انه البعد او سطح خصصهما بالذكر فقال
هو اما الخلاء اي البعد المجرد عن المادة سواء كان فارغا او مشغولا
او السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي
اعلم انه لما كانت المكان امارات اربع تصالح عليها العقلاء بعون الله
يكون النزاع لفظيا وهي نسبة الجسم اليه بلفظة في وانه في معلنا وحمله
انتقال الجسم منه واليه وانحصار جسمانيتين في واحد منها والخلاف فيه
بالجهات فنقول لا يجوز ان يكون المكان امرا غير منقسم ولا ان يكون منقسما
في جهة واحدة فقط لامتناع حصول الجسم في النقطة او الخط فهو اما منقسم

في جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا وهو لا يجوز ان يكون
خلا لا في المتمكن لعدم صحة انتقال الجسم من سطحه مع ثباته بحاله بل فيما يجب
ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم
يكن من الثاني فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من
الجسم المحوي وهذا هو مذهب جمهور الحكماء كالمعلم الاول والشيخين ومن تابعهم
وعلى الثاني يكون بعد المكان بعدا منطبقا على البعد الذي في الجسم وهو اما
ان يكون امرا موجودا او موهوما اما الاول فهو مذهب افلاطون واتباعه
القائلين بان المكان هو البعد الموجود المجرد عن المادة من شانه ان ينفذ
فيه الابعاد الجسمانية ويسمى هذا البعد المفطور واما الثاني فهو مذهب
المتكلمين القائلين بان لكل جسم فراغا موهوما لو فقد الجسم في المقدار
والشاغل هو يشغله الجسم ويملاه على سبيل التوهم ولما كان مذهب المشائين
هو الحق عند المص اراد ان يبينه في هذا الفصل فقال بعد ما رده
بان البعد والسطح يجب الحصر الاستقرائي حيث لا يتصور شي سواهما ويحتمله
امثال المكان فالاول اعني البعد مفطورا كان او موهوما باطل قطعا
والثاني وهو السطح المذكور فاما قلنا انه باطل لانه اي المكان لو كان
خلاء فاما ان يكون لا شيئا محضا او بعدا موجودا مجردا عن المادة لكن كل
من شقي الثاني باطل فكذا المقدم اما انه لا سبيل الى الشق الاول من الثاني
فهو لانه يكون خلاء اقل من خلاء فان الخلاء ما بين الجدارين اقل من الخلاء
ما بين المدينتين ومحل التفاضل الزيادة والنقصان فيكون مقدارا او ذا مقدار
واستحال ان يكون لا شيئا محضا لان امتناع الصفة يوجب امتناع
الموصوف ضرورة فمع انتفاء الصفة امتنع الخلاء بمعنى اللاشي المحض على
مذهب المتكلمين واما انه لا سبيل الى الشق الثاني منه اي كون الخلاء
بمعنى البعد المفطور فهو لانه لو وجد البعد مجردا عن الهيولى لكان لذاته
غنيا عن المحل فلا يحتاج اليه لان الحلول وعدم الحلول ليسا من الامور

التي

التي تعرض للاشياء لامر خارج عنها كما يحكم به الحدس الصحيح فاذا كان البعد
المكاني لذاته غنيا عن المحل فاستحال ان يحل في المادة وحلوله فيه هذا لان البعد
المادي حال في الاجسام وهذا لما ثبت كون البعد متميزا عن غيره ولم
يبرهن عليه بعد قيل لو كان البعد المجرد موجودا لكان متناهيا لوجوب تناهي
الابعاد فيلزمه تشكل في الوجود وهو لا يمكن ان يحصل للاشياء الا بعد كونه
قابلا لان ينفعل ويكون قبوله الانفعال الذي هو من لواحق المادة في
المقدار وخلافه اولى فيه بحث لان ما ذكره شارح حكمة العين من ان في
كونها لا تنفعل الا انفعالا كان من لواحق المادة نظر لان الثابت بالدليل
هو ان الانفعال المخصوص الذي يكون بالانفصال لا انفعال اي من لواحق
المادة لا غير والجسم قد يتبدل اشكاله من غير انفصال كاشكال الشمعة
المتبدلة بسبب التشكيلات المختلفة لان ما ذكره ليس بصواب كما يظهر
للمتوجهين وكانه نظر الى طرق اثبات الهيولى على في مسالك الانفصال في
الاتصال اصل لا انا نقول الانفعال المستدعي للمادة كما مر انما عبارة عن
قبول الشي حالة مسبوقة بمرة فلذا المعنى بظاهره ان تلك
الحالة العوارض لمفارقته ما يحوج حصولها في كل شي الى
كون ذلك الشي ذا مادة يختلف اللوازم والا لكان المفارقات ايضا
ذوات مواد من جهة اتصافها بالعلوم وغيرها اذا تقرر هذا فنقول
كون البعد متشكلا لا يستلزم تجرده الا اذا كان شكله من العوارض التي
يمكن تجدده او زواله او هو ممنوع ومن الدلائل التي اقيمت على نفي كون
المكان بعدا موجودا كما هو مذهب افلاطون انه لو كان بعدا لكان
له خاصية الكمية لاتصاله وقبوله للتقسيم الوهمية وهذه الخاصية اما
ان تكون له لذاته او لامر حال فيه او محل له فعلى الاخيرين يلزم كونه
مادة للمقدار او كونه مقدارا ذا مادة وكلاهما خلاف الفرض تجرده عن
المادة وعلى الاول يلزم ان لا يقبل الانفصال اصلا لا لذاته ولا لغيره

اما الاول فلان المتصل بذاته لا يقبل الانفصال ما دام ذاته موجودة و
اما الثاني فلتجرده عما يقبل الانفصال لذاته وهي المادة وقد ثبت ان
كل متصل يقبل الانقسام هذا ملخص ما ذكره الشيخ في الشفا وليس للقائل
ان يقول القول بان ما لا مادة له لا يقبل الانقسام غير مسلم عند اصحاب
هذا الراي لان الجسم يقبل الانفصال ولا مادة له عندهم لانا نقول
قد سلف منا ان الجوهر القابل للانفصال لسائر الحوادث مسلم الثبوت
عند الجميع سواء كان ذلك القابل نفس الجسم او جزءه ولا ان يقول لا نم
ان المتصل بذاته لا يقبل الانفصال لان الجسم عند بعضهم محض المتصل
بذاته القابل للانفصال لانا نقول مع قطع النظر عن صحة ذلك المذهب
وفساده يلزم كون الخالي ملاء بل السطح كونه قابلا للانفعالات والحوادث
من الفصل والوصل والتناهي والتشكل ومنها انه لو كان بعدا يلزم تداخل
الاجسام والاتحاد يكون احد المتداخلين غير مادي غير صحيح لان
القائلين بالبعد ينكرون المادة فالتكلم وقع لبعض الاعلام بل لما
اوليه وهو ان امتناع تداخل الجسمين اما ان يكون للتمانع بين الماديتين
من الجسمين او بين البعدين او بين البعد والمادة او بين كل واحد منهما
مع كل واحد منهما اما التمانع بين المادتين فهو اما لذاتيهما او للتمانع
البعدين فان كان الثاني فيكون البعدان هما المتمانعين عن التداخل
بالذات لا المادتان وان كان الاول فذلك باطل لان الجسمين المتصلين
اذا اتصلا يصير مادتاهما واحدة واما التمانع بين ذات المادة و
البعد فهو ايضا محال لان المادة مع انها ملاقية البعد وتسري
كلها في كله فان مانعت مجاورتها فالمانع هو بعدها لا نفسها فاذا
لم يكن الامتناع في تداخل الجسمين من جهة المادتين ولا من جهة المادة و
البعد فقد كان من جهة البعدين فقد علم ان طباع الابعاد يابي عن
التداخل ويوجب التفارق والتنحي وايضا يلزم على تقدير كون المكان بعدا

الامكنة

الامكنة فلا يتصور كون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وكون الاخر للاخر
وايضا يلزم من امكان اتصافه في ذاته بالحركة الاينية ترتب الامكنة
الغير المتناهية ومن امتناعه اما امتناع الجسم اينا الانتزاع ولزوم البعد
المتناهي في الحركة ولزوم تنافي الشيء في الان الثاني في هذا ايضا وفي
على ان البعد متحيز نوعيه وايضا يلزم سكون المتحرك اذا فرضت نملة متحركة
على محيط دائرة من الرحى حركتها وتيرة لحركة الرحى وعلى خلاف جهتها وهذا
معارض بالحوت المتحرك في الماء على ما سيجيء واعترض اصحاب الخلاء على القائلين
بسطحية المكان بوجوه منها انه ينافي الاحكام كحركة الساكن وسكون المتحرك لانه
يلزم ان يكون الطير الواقف في الريح الهابة متحركا لتبدل امكنته وان يكون
المحفوف بالكرباس والمحمول في الصندوق متنقلين من بلد الى بلد ساكنا
وكذا الحوت المتحرك في الماء حركة مساوية لحركته جهة وسرعة لعدم قبول
تبدل امكنتهما ومنها ما اورده الحكيم ابن الهيثم من نقصان المكان مع
نقصان المتمكن بل زيادة المكان مع ذلك النقصان وبقاؤه مع المتمكن مع
زيادة المكان فيظهر الاول في الزق المملوء ماء او هواء اذا نقص شيء منه
والثاني في الجسم المثقوب والثالث في الشمعة المدورة مرة والمنبسطة
اخرى لكن المساواة بين المكان والمتمكن لازمة ومنها عدم عموم الامكنة
مع حكمهم بان لكل جسم مكانا ومنها عدم وجود ما هو المطلوب الطبيعي
للاجسام الى غير ذلك ولها وجوه من الاجوبة المشهورة المسطورة في الكتب من
اراد الاطلاع عليها فليرجع الى سائر الادلة والمباحثات المذكورة في هذا الباب
بين اصحاب هذين المذهبين فليرجع الى الكتب المبسوطة لكثرة الايرادات
على كل من هذين المذهبين ذهب بعض الاعلام الى ان المكان عبارة عن
الجسم المحيط من حيث انه محيط الخالي عن جميع ما يرد على القولين وعن
اكثر ما يرد على القول بالسطح لقربه عن مفهومه العرفي لانه اذا سئل عن مكان الماء
يجاب بانه الكوز لا السطح الباطن منه **مسئلة في الحيز** كل جسم

ايّنما كان او اسطقسيا فله حيز طبيعي يطلبه عند الخروج عنه باقرب الطرق و
هو عند القائلين بالجوهر الفرد هو الفراغ الموهوم وهو عندهم غير المكان
اذ المكان عندهم ما يعتمد عليه الجسم كما هو في العرف وعند القائلين بالبعد
نفس المكان وعند الذاهبين الى ان السطح اعم منه ومن الوضع فان الجسم
المحيط الذي ليس له مكان على تقديرهم لكن له وضع ومحاذاة بالنسبة الى ما في جوفه و
ما وقع في عبارة بعض المحققين انهما عندهم واحد فالمراد كونهما واحدا فيما له
مكان كما سوى الجرم الاعظم وهو لا ينافي الاعمية كما توهم وذهب بعضهم الى
ان المكان بما هو مكان ليس طبيعيا لجسم من الاجسام اصلا سواء كان
بعدا مجردا او سطحا اما على الاول فلتشابه اجزائه في الهيئة والحقيقة كما يشهد به
النظر الحكمي فلا اختصاص لبعض اجزائه بكونه طبيعيا لبعض الاجسام دون
بعض واما على الثاني فلانه يلزم ان تسكن الارض بطبعها لو فرضت فيما
بين الماء في اي موضع كان سواء انطبق مركز ثقلها على مركز العالم ام لا و
ان تتحرك الارض بطبعها لو فرضت في وسط العالم غير محيطة بالماء و
اللازمان كلاهما ظاهر البطلان فكذا الملزوم بل المطلوب بالطبع للاجسام
انما هو الوضع والجهة والمكان مطلوب بالعرض فالارض مثلا يطلب
مكانها الذي هي فيه لانه تحت جميع الافلاك والماء يطلب ان يكون
محيطا بالارض بكليته بشرط ان تكون الارض على مركز العالم لانا لو فرضنا
عدم تاثير القواسر اي ما يؤثر في الجسم لا على وفق ما يقتضيه طبعه والاولى
ان يقال اذا لاحظنا الجسم وقطعنا النظر عن تاثيرات الامور الخارجة
عن ذاته لئلا يرد ان رفع القواسر ان كان ممكن الانفراض بحسب الذهن لكنه
جاز ان يكون مستحيلا بحسب نفس الامر فلا يتمشى الاستدلال على ان للجسم
مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر بل بحسب ذلك الغرض المخالف للواقع لكان
في حيز معين لا محالة وذلك الحيز الذي حصل فيه اما ان يقتضيه الجسم لنفسه
او لقاسر لان وجود العارض للشيء يدل على وجود سبب يقتضي ذلك العرض

والسبب

والسبب اما ان يكون غير خارج او يكون خارجا واذ لا سبيل الى الثاني
لانا فرضنا عدم جميع القواسر على ان دليل المذكور يقتضي الاول فان
انما يحصل اي يتوجه بطبعه لا بجهة المشتركة ولا بهيولاه اذ ليس
شانهما اقتضاء شيء مع انهما في التحيز تابعة للجسمية وهو المطلوب فان
الفاعل وان لم يمكن فرض دفعه مع فرض وجود معلوله لكنك قد علمت
في مبحث التلازم ان فاعل الاجسام جوهر قدسي نسبته الى جميع الاحياز
نسبة واحدة فلا بد ان يتسبب طلب الاحياز المختلفة الى امور مختلفة داخلة
في حقائق الاجسام وما هي الا طبائعها التي هي صورها النوعية اولا وبما
ذكرناه يندفع ما قيل من ان حصول الجسم في المكان لما كان من الاعراض
اللازمة التي لا يتصور خلو الجسم عنها فالتاثير في حصول الجسم في
مكانه من تتمة تاثير الفاعل في وجوده فالفاعل لما اوجد الجسم اوجده
في مكان لا محالة كيف وقد علمت ان التلازم بين شيئين يوجب استناد
احدهما الى الاخر ولا يجوز ان يكون لجسم ما بسيط حيزان مختلفان
طبيعيان لانه ذو طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا تقتضي شيئا
مختلفا وايضا لو كان له حيزان طبيعيان فاما ان يحصل فيهما معا
او في احدهما او لا يحصل في شيء منهما والكل مستحيل اما الاول فظاهر
واما الثاني فاشار اليه بقوله فاذا حصل في احدهما وخلي مع طبعه فاما
ان يطلب الثاني او لا فان طلب الثاني يلزم ان لا يكون الحيز الاول
الذي حصل فيه طبيعيا لان طلب الذي لم يحصل فيه هرب عن الذي
حصل فيه والمهروب عنه طبعا لا يكون حيزا طبيعيا وقد فرضناه طبيعيا
هف وان لم يطلب الثاني يلزم ان لا يكون الثاني طبيعيا
لان غير المطلوب طبعا لا يكون طبيعيا وقد فرضناه طبيعيا هف
واما الثالث فلانه ان لم يكن على سمتهما او كان عليه ولكن بتوسطهما
يلزم ميله طبعا الى جهتين مختلفتين وهو محال وان وقع منهما في جهة

يميل الى جهتيهما طبعا فاذا وصل الى قربهما عاد الى المنتصف الثاني ولقائل
ان يقول انا لو توهمنا النار في مركز العالم لفلك بحيث يتساوى
نسبة جوانبها الى المركز فيلزم سكونها بالطبع عند المركز فيكون هذا
الحيز طبيعيا لها بناء على الملازمة انه لو لم يكن ساكنا بالطبع لكانت مقتضية
للحركة الى جهة من الجهات ولا مخصص لجهة هذا خلف واجاب عنه الشيخ في
الشفا بانه يعرض لها سكون بالقسر لانها لو كانت يقتضي ان تنبسط عن
الواسطة الى الجهات بالسواء فلا بد من تجويف في داخلها والتجويف اما
بتحقق الخلاء او بدخول جسم في داخلها والاول ممتنع والثاني لا يمكن الا
بنفوذ الهواء المحيط بها او غير ذلك والنفوذ لا يتاتى الا بالخرق في جهة
دون جهة مع فقدان المرجح لان هذا الانبساط في كل جهة هذا ملخص ما
ذكره ثم قال وهذا عجيب جدا فان الطبع يقتضي امرا صار غير ممكن لعارض
عرض فادى ذلك الى حكم غريب قسري لا انا نرى انحلال هذا العارض ولا ممتنعا
انتهى واعلم انه لا يكون لجزء البسيط مكان الا بعد حصول التجزي والقسمة
لذلك البسيط بل موقع التجزئة في المتمكن موقع التجزئة في المكان فمكان
الجزء هو جزء مكان الكل فكذلك لا يكون للمركب مكان الا بعد حصول
التركيب والتركيب لم يعرض بعد الابداع فلو كان للمركب مكان حالة الابداع لا
يلزم وجود الخلاء قبل التركيب ثم ومن اقتضاء الحصول عنه يلزم وجود
الخلاء بعد التركيب ههنا ثم ان التركيب حيث لا يقتضي زيادة في الحجم فلا
احتياج بسببه الى مكان زايد على ما كان للبسايط فامكنة المركبات
هي امكنة البسايط بعينها وكما ان مكان الجسم البسيط واحد لا غير كذلك
المركب مكانه ليس الا واحدا الا ان مكانه ما يقتضيه الغالب من اجزائه ان
كان فيه غالب والا فاما مطلقا او بحسب جهة المكان وما اتفق وجوده
فيه اذا نشا وشا الميول فيه وتجاذب هذا ملخص ما اورده افضل المحققين
في شرح الاشارات واعترض عليه المحاكم بوجوه منها ان قوله مكان جزء

البسيط جزء مكان الكل انما يستقيم لو كان المكان هو البعد المفطور او
الخلاء وان كان هو السطح الباطن فجزء مكان الجزء جزء مكان الكل
لا في جميع الصور فان شيئا من مكان التدوير الذي هو جزء الفلك
ليس جزءا من مكان الفلك اصلا اقول هذه المواخذة كالمواخذات
اللفظية فان غرضه قدس سره ان مكان الجزء ليس امرا حادثا من مكان
الكل اذ هو بصدد دفع الحاجة عن اجزاء البسايط ومن مركباتها الى
امكنة سوى امكنة البسايط ومنها ان القول بان التركيب لما كان عارضا
بعد الابداع فلو كان للمركب مكان حالة الابداع لزم وجود الخلاء
منظور فيه لان المركب وان كان افراده محدثة الا ان مطلق المركب
قديم فلا زمان الا ويوجد في تلك المكان مركب اقول مطلق المركب
وان كان قديما لكن تحققه انما يكون بعد تحقق البسايط بعدية
بالطبع فلو كان له مكان سوى امكنة البسايط يلزم الخلاء في تلك المرتبة
وتحقق الخلاء مطلقا مستحيل عندهم في اي مرتبة كان كما يظهر من تقديمهم
علية الجسم الحاوي للمحوي في اثبات العقول ومنها انه لم لا يجوز ان
يتمكن في ذلك المكان بسيط فراغه لو كان القاسر ضرورة الخلاء
اقول لما كان تحقق القسر في كل مرتبة بعد تحقق الطبع عاد
المحذور المذكور جذعا ومنها قوله واما مكان المركب فما يقتضيه
الغالب من اجزائه على الاطلاق او بحسب المكان ممنوع ايضا لجواز ان
يكون الصورة النوعية التي للمركب مقتضية لحصوله في مكان المغلوب
فيهما بعينه الصورة النوعية ثقلا عظيما كما ان ثقل الذهب ليس
لثقل الاجزاء الارضية بل هو مستفاد من صورته النوعية اقول ان ما ذكره
مع كونه مجرد احتمال بعيد عن التحصيل كما يحكم به الحدس الصحيح لا يصلح
في امثال المقصود من عدم احتياج المركب الى غير امكنة البسايط ولا يخفى
ان ثقل الذهب وان لم يكن لثقل اجزائه الارضية لكن ثقل الصورية ينبغي ان

بيناسب وفعل الغالب من الاجزا المادية لها فكثرة الاجزا الثقيلة المتحدة
انما هو ما جاشد يدلما الله مدخل في افادة الصورة فلذلك لشكل البسيط
فصل في الشكل قد علمت معناه فلا حاجة الى ان نعيده ولما كان
الشكل من الاحوال التي تعم الاجسام كلها ذكره هنا فقال كل جسم
فله شكل طبيعي لان كل جسم متناه وكل متناه مشكل وكل مشكل فله شكل طبيعي
فكل جسم فله شكل طبيعي اما ان كل جسم متناه فلما مر واما ان كل متناه فهو مشكل
فلما مر ايضا فلا حاجة الى قوله فلانه يحيط به حد واحد او حدود فيكون
مشكلا واما قلنا كل مشكل فله شكل طبيعي لانا لو فرضنا ارتفاع تاثير
القواسر بل الامور الخارجة عما يتم به قوامه لكان على شكل معين لكونه
على شي مخصوص وذلك الشكل اما ان يكون لطبيعته سواء كان بلا وسط
او بتوسط مستند اليه او لقاسر لا سبيل الى الثاني لانا فرضنا عدم
القواسر فاذن هو عن طبعه وهو المطلوب فان قيل كما ان الفلك لا يخلو
عن وضع معين وعندكم انه لا يقتضي وضعا معينا فكذلك لم لا يجوز ان
لا يكون شي من الاشكال طبيعيا للجسم مع عدم خلوه عن واحد معين منها
قلنا الفرق بين الصورتين بين اذ الوضع الذي هو تمام المقولة انما
يحصل بسبب الامر الخارج ومع قطع النظر عن الغير لا يتحقق اصلا لا مطلقا
ولا معينا فلذلك حكم بان الفلك لا يقتضي وضعا معينا واما
الشكل المعين فانه حاصل للجسم مع قطع النظر عما عداه ولذا حكم بكونه
طبيعيا واعلم ان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة اذ الطبيعة الواحدة في
المادة الواحدة لا تفعل الا فعلا متشابها واتفاق البسائط في الشكل
المستدير لا يدل على تماثلها في الطبيعة لان اختلاف المعلولات وان
اوجب اختلاف العلل ولكن اشتراكها لا يوجب اشتراك عللها ولا يجوز
مع ذلك استنادها الى الجسمية المشتركة لانها من حيث هي معينة متاخرة
عن المقادير المختلفة باختلاف الطبايع فلا بد من استنادها الى الطبايع

اوز

اقول وههنا شي اخر وهو ان البسائط وان اشتركت في اصل الاستدارة لكن
لكل منها استدارة خاصة ومراتب الاستدارة متخالفة تخالفا نوعيا كما
بين في موضعه فلا بد لها من علل مختلفة بالنوع وهي الطبايع ثم تلك
الاجسام التي هي عين سرد هنا الشيخ ... ثم اعلم ان طبيعة الارض تقتضي
الكروية وتقتضي الكيفية اعا قطعه لاي شكل كان ولا منافاة بين ذينك
الاقتضائين بل الثاني موكد للاول لكن عدم كونها على الاستدارة لاجل
انها صارت مقسورة بالاسباب الخارجية كالرياح والامطار والسيول
ولما ازالت هي هنا الشكل ولم تزل اليبوسة صارت اليبوسة حافظة
للشكل القسري ومنعت عن العود الى الشكل الطبيعي بالعرض وعروض
ذلك لكونها مقسورة من وجه مطبوعة من وجه كالمريض الذي تفعل
طبيعته في بدنه الغذاء فلت رطوبة بسبب القاسر حرارة توجب فساده
واعلم ان اختلاف الافلاك التي ارتكز فيها كوكب او تدوير او خارج
في الشكل لاجل التغير وكذا اختلاف المتمم فيه لاجل الخلاء فرق فرق
غلطا ليس بسبب القاسر لعدمه في الفلكيات على رايهم ولا بسبب صورة
واحدة فلا الزم ان يكون فعل الطبيعة الواحدة مختلفا بل بسبب
الصور المتعددة والفعل كما يختلف باختلاف في القابل كذلك
يختلف باختلاف الفاعل فالصورة المتعلقة بالفلك الكلي وان
اقتضت كرية شكله لكن اتصلت به صورة اخرى فرزت منه كرة اخرى هي
كوكب او تدوير او خارج فحصل الشكل اختلاف العرض وتعدد الصور
ليس مقصورا على اختلاف المواد او اختلاف استعداداتها بل يجوز ان
يكون ذلك بسبب اختلاف الفواعل فكما جاز ان يتصل ببعض المركبات
صورة كالية بحسب فطرتها الثانية لامور تعود الى القوابل واستعداداتها
كذلك جاز ان يتصل ببعض البسائط صورة كالية بحسب فطرتها الاولى
لاسباب تعود الى العقول الفعالة او تصوراتها النظام على الوجه الاشرف

الامر لما قال صاحب المحاكمات ههنا اشكالات احدها ان الصورة النوعية
الاولى لما كانت صورة الفلك الكلي فلا بد ان يسري في جميع اجزائه
فاما الصورة الاخرى فانها صورة الخارج مختصة به فيكون فيه الصورتان
النوعيتان وهو محال وجوابه المنع عن استحالة ذلك فان جميع صور
العناصر في المركب باقية وقد حصلت فيها صورة اخرى نوعية سارية في
جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر صورتان نوعيتان اقول
الحق في الجواب ان يقال ان صورة الفلك وكذا صورة ما ذكر فيه
غير سارية في اجزاء الجسم حتى يلزم ما ذكره من كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين
بل انما تعلقت بمجموع الجسم من حيث هو المجموع لا بكل جزء من
اجزائه اذ صورة الفلك بعينها نفسها المجردة فان الصور صنفان
صور تقوم بمواد الاجسام حتى كانت سارية كالصور المعدنية او غير
سارية كالصور الحيوانية وصور لا تقوم بمواد الاجسام بل تقومها
بذاتها ولما كانت لكل فلك بل لكل كرة اثيرية صورة مجردة هي ذاتية
وبها تحصل ماهيته فلا يكون له صورة اخرى منطبعة فان ذلك
كما قال المحقق الطوسي شيء لم يذهب اليه ذاهب اذ الجسم الواحد
يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذا ذاتين وقد صرح هذا العلامة
بان القوة المنطبعة منها كالخيال فينا فكيف يكون صورة جوهرية
لها واما ما افاده في الجواب من تجويز كون جسم واحد ذا صورتين
نوعيتين كالاجزاء العنصرية للمركبات ففساده مما لا يخفى اذ يلزم ح ان
يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان حتى يكون جسم واحد فلكا او كوكبا
او نارا او ياقوتا وصور العناصر في المركبات العنصرية وان كانت باقية
على التحقيق والصورة الاخرى سارية فيها لكن لا يلزم من ذلك ان يكون
لعنصر واحد صورتان نوعيتان بل انما ان للمركب العنصري كالياقوت
مثلا وكالاعضاء البسيطة الحيوانية اجزاء متعددة متخالفة بالماهية والوجود عظام

واجزاء

واجزاء متشابهة كلها بالماهية والوجود والصورة الياقوتية او اللحمية او العظمية
انما هي سارية في جميع تلك الاجزاء المتشابهة الحاملة للكيفية المزاجية
لا في كل واحد من الاجزاء المتباينة البسيطة فان الجزء البسيط من الياقوت
او الهواء او كيفياتها التي انما تستعد او قبول الصورة التركيبية في الايم
والاجزاء اذ لو كان في الفلك صورتان لكان فيه تركيب قوى طبايع
فلا يكون بسيطا اقول ربما افردنا لك ما يدفع هذا السؤال حتى
يحتاج الى ما اجاب به بعضهم من ان معنى تركيب الصورتين ان يكون
لجزء الجسم قوة ولجزء اخر قوة اخرى حتى اذا كان لجزء ان كان له قوتان
وليس الامر في الفلك هكذا لان احدى الصورتين سارية في الجميع
والاخرى مختصة بالبعض ثم قال ولا اخرا ان الصورة التي تتعلق بالمجموع
الفلك ويتوهم انها سارية في جميع اجزاء الفلك فيكون للخارج والمتممان
افرادا من نوع واحد فيلزم تعدد افراد المبدع وقد صرحوا بوجوب
انحصار المبدع في شخصه اقول يجوز ان كل واحد من المتممين ليس جسما
مستقلا بنفسه بل هو جزء لحقيقة الفلك فلا يجب ان يكون له صورة
مستقلة ولذلك لم يكن كرة تشابه المحيط كرة ولو كان له طبيعة
مستقلة لكانت له حركة مخصوصة تخرج نفسها الا وضاع من القوة الى
الفعل الشبيهة لها المنافية كما هو المقرر عندهم واما الخارج
فهو من حيث كونه جزءا من الفلك لم يكن جسما مستقلا ولم يكن له حركة خاصة
ولا مبدأ حركة خاصة من الحيثية المذكورة واما من حيث كونه كرة مستقلة
فلها حركة خاصة منوعة فيكون مبدأ لها وهو من هذه الحيثية نوعية — وصورة خاصة
الحقيقة للفلك الشامل وعلى هذا لا يلزم في شيء من الصورتين تعدد
افراد المبدع واعلم ان ما على الاشكال الاعضاء في الحيوان ومقاديرها
واوضاعها المختلفة التي يلاحظ في كل منها استغراضا خاصا يجب ان لا
يكون قوة طبيعية عديمة الشعور بشيء بالصورة حتى احتيج الى تجسم اعداد

لدفع ان يتوهم كون الحيوان كرة واحدة او مجموع كرات متعددة على اي فصل فق
موضعه فان كل فطرة سليمة تشهد على ان مثل هذا الوصف المحكم
الترتيب الانيق الذي تحيرت العقول عن الوصول الى غاياته فضلا عن
يستحيل صدوره من شيء عديم العلم والادراك وصدوره لا عن النفس
ايضا سواء كانت ناطقة او غير ناطقة اما اولا فلان النفس لا تحدث
الا بعد البدن واما ثانيا فلانا الان عند كمال علومنا لا نعلم
كيفية الاعضاء في تحاليلها ومقاديرها واوضاعها الا بعد مداومة
التشريح فكيف يمكن ان يقال انا كنا عالمين في ابتداء تكوننا بهذه
الامور واما ثالثا فلانا الان عند استكمال قدرتنا لا نتمكن من تغيير
عضو من صفات ابداننا ففي ابتداء الامر عند غاية الضعف كيف
قدرنا على تركيب مثل هذه البنية فثبت ان مشكل الابدان ومحالها
مدبر حكيم وفاطر عليم من سلطنة الملائكة الموكلين على عالم الاجرام
كما هو راي اساطين الحكمة فالاشبه لكا فلاطون ومن قبله من اصحاب
المعارج ثم الارتفاع الى الملكوت الاعلى **فصل في الحركة والسكون**
لما كان بحث الحركة من الاحوال التي تعرض للجسم الطبيعي بما هو هو و
السكون يقابلها تقابل العدم والملكة لاجل البحث عنهما في هذا
الفصل لتعرفهما لتوقف البحث عن احوالهما على تصور حقيقتهما وقدم اولام
الحركة التي هي الملكة على السكون الذي هو العدم في التعريف لتوقف
تعريفه على تعريفها اذ الاعدام انما تعرف بملكاتها فقال اما الحركة فهي الخروج بلكاقام
من القوة الى الفعل على سبيل التدريج اي يسيرا يسيرا او لا دفعة اعلم
ان تعريف الحركة بهذا الوجه مما جرت به عادة قدماء الفلاسفة وتفسيره و
توضيحه ان الموجود اما ان يكون بالفعل من كل وجه كالمبدأ الاول
تعالى وضرب من الملائكة او بالفعل من بعض الوجوه وبالقوة من بعضها
لضرورة امتناع كونه بالقوة من جميع الوجوه حتى في كونه موجودا اذ في

كونه

كونه بالقوة فيكون الوجود او القوة حاصلا له وغير حاصل له وهذا مح
ومن شان كل ذي قوة ان يخرج منها الى الفعل المقابل لها اذ لو امتنع
الخروج اليه فلا قوة عليه وذلك الخروج قد يكون دفعة وقد يكون
تدريجا وهو بالمعنى الاعم يعرض لجميع المقولات لكن الاصطلاح وقع
على استعمال لفظ الحركة فيما كان خروجا على التدريج وهذا لا يمكن
الا في اربع منها كما سيرد عليك وطعن المعلم الاول في هذا التعريف
بكونه مشتملا على الدور اذ معرفة التدريج ويسيرا يسيرا موقوف على
معرفة الزمان وكذا اللادفعة لان الماخوذ في تعريفها الدفعة
الماخوذ في حدها الان الذي هو عبارة عن طرف الزمان والزمان
مقدار الحركة واجاب عنه صاحب المطارحات بان الدفعة واللادفعة
والتدريج لها تصورات اولية لاعانة الحواس عليها فمن الجائز ان
تحد الحركة بهذه الامور ثم تعقل الحركة معرفة للزمان والان
اللذين هما سببا هذه الامور لا لاولية التصور واستصوبه الامام
الرازي في المباحث المشرقية والحق خلافه في ذلك لا لما قيل من انه
لا يمكن تعقل التدريج بدون تعقل الزمان سواء قلنا ان تصور
التدريج بديهي او لا اذ كون تعقله متوقفا على تعقل الزمان
غير مسلم وان توقف ثبوت التدريج على ثبوت الزمان بل لانه
لا بداهة تعتبر في تلك الامور لانطباق على امر ممتد غير قار الذات
لئلا ينتقض التعريف بالاستحالات الفكرية التي تقع في آنات
متتالية متوسط بين كل اثنين منها زمان وليست بحركة والممتد على
هذا الوجه هو الزمان واجاب عنه بعضهم بان تصور كل من
الحركة والزمان بوجه ما بديهي وقد اخذ ذلك الوجه البديهي
من كل واحد منهما في تحديد الاخر فلا دور وتقرير ذلك بان
تحديد الزمان يتوقف على اخذ الحركة على وجه الاتصال وهو غير

بديهي وقد علم انهم اخذ الانطباق في تعريف الحركة على تلك الحقيقة
الانتقالية فالاولى ان يقال ان المأخوذ في تعريف الزمان انما
هي الحركة باتصالها بحسب المسافة والمأخوذ في تعريف الحركة انما هو
الزمان الممتد المتصل بنفس ذاته لان التي قصد تحديدها انما هي
حقيقة الحركة بحسب اتصالها التي لها من قبل الزمان فلا دور ثم
اعلم ان لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما توسط الشيء بين المبدأ
والمنتهى بحيث اي حد يفرض في الوسط لا يكون ذلك الشيء قبل الوصول
ولا بعده فيه بخلاف حدي الطرفين فهذا هو صورة الحركة وهي صورة
واحدة شخصية غير متغيرة بتبدل الحدود والتوسط اذ كون المتحرك
متوسطا ليس لانه في حد دون حد بل لانه على الصفة المذكورة ثم ان
ذلك التوسط وان كان بحسب ذاته واحدا شخصيا مستمرا لكن بواسطة
نسبته الى حدود المسافة الغير المتناهية بالعرض مما تقبل انقسامات
بغير نهاية بالعرض له حدود بالقوة من جهة اتصال الموافاة
لحدود المسافة فهو مستمر بحسب الذات غير منقطع بحسب النسبة الى
تلك الحدود وكما ان كل حد في المسافة المتصلة وكل نقطة في الخط
بين طرفيه لا يكون بالفعل ولكن بالقوة فكذلك كل كون من هذه
الاكوان لا يكون الا بالقوة فهذا المعنى من الحركة موجود بين صرافة
القوة ومحوضة الفعل فلذلك رسموها بانها كمال اول لما بالقوة
من جهة ما هو بالقوة وثانيهما ما يحصل من الاول بسبب استمراره
واختلاف نسبه الى حدود المسافة وهو امر متصل منطبق على المسافة
منقسم بانقسامها والحد بوحدتها وهذا الامر يسمى الحركة القطعية
والاول الحركة التوسطية والتوسطية كانها فاعلة للقطعية مثال ذلك
النقطة المتحركة كرأس مخروط مماس بسطح مرتسم بحركته وسيلانه على
ذلك السطح خطا ما فقد يعرض للنقطة مماسة مستقلة تحصل من

استمرارها

استمرارها على ذلك السطح خطا يعرض فيه نقطة متوهمة ليس شيء منها
فاعلة له ولا اجزائه بل متأخر عنه ففي الحركة شيء كالخط المرسوم وهو
الحركة المتصلة القطعية وشيء كالنقطة الفاعلة للخط وهو الحركة
التوسطية واشياء كالنقط المفروضة فيه التي لم تفعله بل تأخرت عنه
هي الاكوان المفروضة بحسب انفراض حدود المسافة وفي الزمان ايضا
شيء كالنقطة يسمى الآن السيال وشيء كالمرسوم به يقال له الزمان المتصل
واشياء كالحدود والنهايات يقال لكل منها الآن بالمعنى الآخر
وكل من الامور الثلاثة في كل واحد من الاشياء الثلاثة ينطبق على
نظيره في الآخرين وليس الباقي مع المتحرك الا الواحد المستمر من كل
منها ضرورة انه لا يكون مع المتنقل خط المسافة اذ قد خلفه ولا الحركة
بمعنى القطع فقد انقضت ولا الزمان المتصل فقد مضى فاذن انما
يكون معه من القطع التوسط ومن المسافة النقطة او ما في حكمه ومن
الزمان الممتد الآن واعلم ان المتحرك من حيث انه متحرك حاله بعينها
حال الحركة في تعلق الامور الثلاثة فيه فانه من حيث انه متوسط بين
مبدأ المسافة ومنتهاها مع استمراره بنفسه من حيث انه قد
انتقل اذ هو بهذا الاعتبار كانه شيء ممتد منطبق على المسافة وبنفسه
من حيث انه وصل الى حد حد النقطة من حيث انه قطع المسافة الى ذلك
الحد واما السكون فهو عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك فالتقابل
بينهما تقابل الملكة والعدم فان الموجود الذي هو بالفعل من جميع
الوجوه لا يكون متحركا ولا ساكنا والموجود الذي له جهتا قوة وفعل
لا يمكن خلوه عنهما جميعا كالجسم وللقائل ان يقول ربما نعين آنا
في زمان الحركة فنقول الجسم اما ان يكون فيه متحركا فيقع الحركة في الآن
فيلزم ان يكون جزء غير متجزئ من المسافة لتطابقهما وهو محال او ساكنا
فلا يكون الحركة متصلة وقد وضع انها متصلة باتصال المسافة غير

ث القسمة من الاجزاء الغير المنقسمة فيلزم خلو الموضوع القابل عنهما جميعا
فيجاب بان الجسم لا يكون في ذلك الان متحركا ولا ساكنا لان كلا من
الحركة والسكون انما يتحقق في الزمان لا في الآن لا يقال فح يلزم ان
لا يكون الجسم متحركا ولا غير متحرك وهو ارتفاع النقيضين لانا نقول
لا يلزم من عدم الحركة والسكون في الان خلوه عنهما في نفس الامر اذ الحركة في الان
اخص من الا سكون وهما متساويان فانتفاؤهما لا يستلزم انتفاء ما هو
الا سكون المتحقق بالحركة لا في الان والحاصل ان الان انما اخذ ظرفا
للاتصاف بعنى ان الجسم متصف فيه بالحركة الواقعة في الزمان لا انه
كان جعل ظرفا لوقوع الحركة او السكون نقول انه لا يقع شيء منهما فيه ولا
يلزم من ذلك خلو الموضوع فيه عن الاتصاف بهما واعلم ان الحركة لما كانت
عرضا قائما بغيره فلا بد له من قابل وفاعل اما القابل لها فلا بد ان
يكون امرا ثابتا حتى يعرض له الحركة وهذا الثابت اما ان يكون امرا
بالقوة فقط او بالفعل فقط او ذا جهتين فالاول لا يصح اذ العرض لا بد له
من محل متقوم بالفعل وكذا الثاني لان ما بالفعل مطلقا قد حصل له
جميع ما يجب له ولم يكن له منتظر اصلا وما ليس فيه معنى ما بالقوة
لم يتحرك اذ كل متحرك يطلب بالحركة شيئا لم يحصل له بعد وايضا فان الحركة
امر طار على الشيء ويجب ان يكون ما يعرض له شيء متجدد مشتملا على
القوة والاستعداد على ما سيجيء فلا يكون بالفعل مطلقا فقد ظهر ان
المفارق عن المادة لا يعرض له الحركة فيجب ان يكون الحركة موجودة
في شيء مركب مما بالقوة ومما بالفعل وهو الجسم واما الفاعل للحركة
فيجب ان يكون امرا غير الجسم بما هو جسم كما اشير اليه بقوله وكل متحرك
فله محرك غير جسميته اما ما يتحرك بسبب من خارج مثل المدفوع و
المجذوب فالامر في ان حركته من جهة امر خارج عنه ظاهر واما الذي لا
يعرف له محرك من خارج ففي كونه متحركا من غيره يحتاج الى نظر وانه لا

وعليه

وعليه براهين كثيرة نختار منها ثلثة الاول ما اشار اليه المصنف بقوله
اذ لو تحرك الجسم بما هو جسم لا بعلة غير كونه جسما لكان كل جسم متحركا
لاشتراك الاجسام في الجسمية والتالي كاذب لسكون بعض الاجسام
كالارض مثلا فالمقدم مثله واعلم انك لما علمت ان المحرك للجسم هو
وكان الجسم جنسا للانواع الجسمانية فلك ان تقول هذا البرهان
منقوض بقولنا ان البياض لو كان اللون الذي يقارنه بياضا
لما ان كان كل لون بياضا والتالي كذلك فيحتاج كون اللون بياضا
يحتاج الى علة وصورتها لكنا نقول فرقا ما بين الجنس في المركبات
الخارجية وبينه في البسايط فان الجنس في الاشياء المركبة يمكن ان
يجرد عن جنسيته ويوخذ بحيث يصير نوعا حقيقيا لا ينفصل من الفصول
بل ينقص طبيعته وذلك لان جنسية الجسم مثلا ليس باعتبار انه
مجرد جوهر متكمم غير داخل فيه شيء اخر كالانسانية والفرسية وغير ذلك اذ
هو بهذا المعنى غير مختلف في الاجسام بشيء يلحقه بل بامور منضافة اليه
من خارج وهو بهذا المعنى لا يصدق على الانسان والفرس وغيرهما
لانهما مركبة منه ومن شيء اخر بل يكون مادة لها فيكون نوعا محصلا
لان حقيقته قد تمت وتحصلت في الخارج والا لما امكن ان ينتقل
الجسم من الجمادية الى الحيوانية والنباتية ومن النباتية الى الحيوانية
بل انما يكون جنسا بمعنى انه جوهر ذو طول وعرض وعمق بلا شرط
ان لا يكون غير هذا او يكون وان اخذ هكذا فكونه واحدا وتعدد
لا يلزم ان يكون امرا طارئا عليه لاحقا به اذ يصدق على الحساس
المتغذي وغيرهما من الحقائق المختلفة الجسمانية انه جوهر ذو اقطار
ثلثة وان لم يصدق عليها انها جوهر ذو اقطار ثلثة فقط و
اما اللونية مثلا فلا يمكن ان يقرر لها ذات الا ان تنوع بالفصول
ولا يوجد في الخارج لونية وشيء اخر غير اللونية يحصل منهما البياض كما

يوجد في الخارج جسمية وصورة اخرى غير الجسمية يكون الانسان حاصلا
منهما فقد تبين ان الجسم لجسميته علة في الوجود بفعل هذا الجسم شيئا
دون ذلك الجسم لا فصول في الذهن فقط واما البرهان الثاني فهو
انه لو تحرك جسم من الاجسام عن فاه لما امكن توهم امر في حيزه توجب
بطلان حركته فان كان ذلك هو السكون في حيزه او حصول ما هو
المطلوب بالحركة اى مطلوب كان وبطلان التالي ضروري يوجب
بطلان المقدم ومنهم من قرر هذا البرهان هكذا لو تحرك جسم ما
بجزء جسميته فلو لم يكن له في حركته مطلوب لكان اما متحركا الى كل
الجهات او الى بعضها والاول يوجب التوجه في حالة واحدة الى
جهات مختلفة وهو بديهي الاستحالة والثاني يوجب الترجيح بلا
مرجح وهو ايضا مح وان كان له مطلوب يجب سكونه والا لكان
المطلوب بالطبع متروكا بالطبع والتالي بط لانه لا يكون متحركا
لذاته لامتناع زواله اما بالذات وقد فرض كونه كذلك هف
فالمقدم مثله واقول فيه بحث اما اولا فلعدم اختصاص هذا الوجه
بهذا المطلوب لانه يجري فيما اذا كان تحرك الجسم لشيء غير الجسمية
بل بطبيعته وهو ظاهر الطبيعية بل الاولى ابطاله لنفي كون شيء من
الحركات ملايما للذات الطبيعية بما هي هي واما ثانيا فلانه يجوز ان
يكون مطلوب الجسم المتحرك امرا يستحيل حصوله بالكلية كما في الافلاك
مثلا فلا يلزم الخلف المذكور وعلى تقدير ان يكون ممكن الحصول انما
يلزم سكون الجسم عند حصوله لو لم يكن له مطلوب اخر فاما اذا كان
فلا لجواز ان يتوجه لكمال بعد كمال الى غير النهاية ويحدث فيه شوق
بعد شوق فيتحرك من غير انقطاع واما البرهان الثالث فهو ان
الحركة امر حادث دائما وكل حادث فله علة فاعلة محدثة فهي الحركة
فعلتها اما ان يكون نفس المتحرك او غيره والاول باطل لان المحرك من جهة ما هو

محرك

مستفيد

محرك مفيد لوجود الحركة والمتحرك من جهة انه متحرك مستفيد لوجود الحركة ولا
يجوز ان يكون شيء واحد من جهة واحدة مفيدا ومستفيدا ولا ينتقض
هذا بمعالجة النفس فانها اذ المعالج النفس من حيث ما لها من الطبابة
وكذا المعالجة والمستعلج هي من حيث ما لها من المرض وما يستعد به لقبول
العلاج من جهة التعلق بالبدن فالطبيب معالج والمريض مستعلج
لو منع التاثير فالتاثر يختلف فيه واعلم ان الحركة تتعلق بامور ستة
وهي المتحرك والمحرك وما فيه الحركة وما منه الحركة وما اليه الحركة والزمان
وقد جرت العادة بتقسيمها باعتبار امرين من هذه الستة وهما
المتحرك وما فيه الحركة كما فعله المصنف والانسب تقديم التقسيم
باعتبار الفاعل لكن المصنف قدم التقسيم باعتبار المسافة وقال تنحصر
الحركة على اربعة اقسام باعتبار مقولة تقع فيها الحركة ومعنى كون
الحركة واقعة في مقولة هو ان يكون للموضوع في كل آن فرض من انات
زمان تلك الحركة فرد من تلك المقولة لا يوجد قبل ذلك الفرد الذي يكون له
في آن آخر منها مخالفة له نوعيا او صنفيا وقد يعتقد انها عبارة عن
تغير حال تلك المقولة المعينة وهذا بط لان معنى الشيء وليس ان
سوادا واحدا اشتد حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس
السواد كيف وفات الاول في نفسها كانت ناقصة ولم يبق اليه الشيء
بعينها الناقصة ولا يتاتى لاحد ان يقول ذات الاول باقية و
ينضم اليه شيء آخر فان الذي ينضم اليه ان لم يكن سوادا لم يكن شيئا
اخر فيها اشتد السواد في سواديته بل حدث فيه صفة اخرى وان
كان الذي ينضم اليه سوادا آخر يحصل سوادان في محل آخر بل اثنان
بعينهما في الحقيقة او المحل والزمان وهو مح واتحاد الاثنين من
السواد غير متصور لانهما ان بقيا اثنين فلا اتحاد وكذا ان انتفيا
او انتفى احدهما فقد علم ان شدة السواد ليست ببقاء سواد لينضم

الجزئية بل بانعدام ذات الاول وحصول فرد آخر على ما مر وهنا بحث وهو انه
لو كان بمعنى وقوع الحركة في مقولة هذا الذي ذكر يلزم ان لا يتحقق
حركة في مقولة لان الانتقال من فرد من المقولة الى فرد آخر انما يتصور اذا
كانت الافراد موجودة بالفعل وليس كذلك والا لزم تتالي الآنات
والنقط وما الآنية الا هي من الموجودات المترتبة بين حاصرين وحصول تلك
تلك الافراد … لم يكن موجودة متميزة بالفعل لكنها موجودة بالقوة
المقارنة من الفعل بمعنى انه لو فرض لو انقطعت الحركة فيه تلبس المتحرك
بفرد مخصوص من تلك الافراد فيه مورد … فلابد ان يلزم ان لا يكون
المتحرك الآني في زمان الحركة مكان بالفعل ولا المتحرك الكمي كم بالفعل و
هو باطل بالضرورة واجاب عنه العلامة الدواني بان المتحرك ما دام متحركا
بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك الافراد وتلك التوسط حالة
بين بعض افراد المقولة … بالفعل والقدر الضروري هو ان الجسم لا يخلو
من تلك الاعراض والتوسط فيها واما انه لا يخلو من افرادها بالفعل
فليس ضروريا ولا مبرهنا عليه بل البرهان … خلافه هذا كلامه
ولا يخفى ما فيه فان المتحرك في الاين مما احاط به جسم في كل آن فرض
فالضرورة … بالفعل … وهو … وايضا الافلاك
غير منفكة عن الحركة الوضعية فيلزم ان لا يكون لها وضع اصلا في وقت
من الاوقات والحق ان افراد المقولة التي تقع فيها الحركة ليست منحصرة
في الافراد الآنية بل لها افراد … هي … ان تكون تلك افرادا زمانية
تدريجية الوجود منطبقة على الحركة بمعنى القطع بل هي عينها على مذهب
بعضهم بحيث يكون المتحرك ما دامت الحركة باقية على تلك الحالة فردا واحدا
زمانيا متصلا … هو مقدار بالعرض يتضمن لجميع الحدود التي فرضت
للمتحرك في آنات زمان الحركة تكون نسبة تلك الحدود … كنسبة النقط
الى الخط والخطوط الى السطح فالفرد الزماني حاصل للمتحرك بالفعل من

دون

دون فرض وما قلنا ان الافراد الآنية الزمانية التي هي حدود ذلك
الفرد وانقباضه فهي حصولها بمجرد الفرض فلا يلزم خلو الجسم عن
المقولة المتحرك فيها ولا تتالي الآنات والآنيات ولا انحصار غير
المتناهي بين الحاصرين اذ لا يوجد فرد منها في حال الحركة
فضلا عن ان يلزم التتالي … او كونها غير متناهية … وكما قررنا
وبيناه … ويتحقق عند التحقيق وجود الحركة القطعية التي
هي ذات هوية متصلة … انقسام المقادير الى لا نهاية له
من الاجزاء المتشابهة في الحد والاسم سواء كانت عين المقولة التي وقعت
فيها الحركة او غيرها ولا شبهة … في الحكمة الملكوتية بيانه
ان المتحرك ما دام كونه متحركا له باعتبار الحركة التوسطية حالة شخصية
بسيطة غير منقسمة متوسطة بين المبدأ والمنتهى وهي ليست منطبقة
على شيء من اجزاء المسافة … لا لزم الانطباق بين المنقسم وغير المنقسم
بل ليس لها الا الانطباق على الحدود المفروضة في المسافة لا المقادير
التي هي واقعة بين تلك الحدود فلو لم يتحقق في الخارج الا الحركة
التوسطية يلزم ان لا ينال المتحرك شيئا من اجزاء المسافة فيكون
لا محالة ينتقل من حد الى حد آخر بالآن … فقدر من المسافة يكون بينهما
فيلزم طفرات غير متناهية بحسب اجزاء غير متناهية تعرض من
الحدود المفروضة الغير المتناهية فيكون جميع الحدود مدة … في
جميع المقادير متروكة وهذا اشد انحاء الطفرة حيث يقع في جميع اجزاء
المسافة ولي فيه نظر بالنقض والمنع والمعارضة اما اولا فلانه منقوض
بما اذا فرض نقطة كراس مخروط مارة على خط من سطح فلا بد لها من ان تلاقي
تلك النقطة جميع اجزاء الخط مع انه لا انطباق للنقطة بالقياس الى
الخط لانقسامه وعدم انقسامها فكذلك حكم الحركة التوسطية بالقياس
الى المسافة واما ثانيا فلانه ان اراد انه لا موافاة بحسب تلك الحركة لاجزاء

المسافة فی كل ان فرض من انات زمان الحركة لكن لا تمر الا موافاة لها فی
ذلك الزمان فان انات الغير المنقسم مع المنقسم وان استحال فی
الان لكن لا يستحيل فی الزمان فهذا كما ان الانطباق الانی لا يمكن
بين الخط المستقيم والمستدير لكن الانطباق الزمانی بينهما لم لا يمكن
بل يتحقق ولما ثبت فلان نسبة الحركة التوسطية الى الحركة المتصلة لما
كانت كنسبة النقطة النازلة او الشعلة الجوالة الى الشیء المتصل المستقيم
او المستدير فلو لم يكن لها الا موافاة الحدود [illegible] اجزاء المسافة لم يكن
ما يفعله ويرتسم متصلا واحدا بل اشياء غير متناهية متفاصلة سواء
كان المرسوم موجودا عينيا او خياليا فقد ظهر مما ذكرنا انه مع قطع
النظر عن وجود الحركة المتصلة وعدمها يجب للمتحرك باعتبار الحركة
التوسطية موافاة جميع اجزاء المسافة وحدودها فموافاته لها ليست
دليلا على وجود المرسوم من الحركة بل على وجود الراسم منها لا غير واعلم
انه يجب علينا ان نذكر بعضا من الشبه الواردة على نفی الحركة لا انها
فی الخارج مع وجوه ابطالها ليقاس عليها غيرها لان كثيرا من
الشكوك الواردة على اتصال الجسم مبتنية عليها فباندفاعها يندفع
تلك الشكوك كما وعدنا فی اوائل الكتاب فمنها ان المتحرك ما لم يصل
الى المنتهی لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل اليه فقد انقطعت الحركة
والجواب ان امتناع وجودها فی ان الوصول الى المنتهی وكذا فی كل ان من
الانات مسلم ولا يلزم منه امتناع وجودها مطلقا لان رفع الخاص لا
يستلزم رفع العام بل الحركة بمعنى القطع انما توجد فی زمان نهايته ان
وصول الجسم الى المنتهی فان قيل الحركة بمعنى القطع لا يتصف بالوجود العينی
قبل الوصول الى الغاية ولا حال الوصول اليه لما مر ولا بعده كما لا يخفی
فلا يتصف بالوجود العينی قلنا ان اردت بقولك قبل الوصول الى الغاية
انا قبل الوصول اليها فالترديد المذكور غير حاصر وان اردت به

اعم من

اعم من ان يكون انا او زمانا اخترنا انها موجودة فی نفس زمان هو
قبل ان الوصول الى الغاية وطرفها موجودة فی ذلك الان وكل جزء
منها فی جزء من ذلك الزمان وفيه تامل سيظهر لك ومنها انه لو كانت
الحركة المتصلة القطعية موجودة يلزم من اتصال الماضية منها بالمستقبلة
اتصال الموجود بالمعدوم والجواب انه ان اريد بالمعدوم المعدوم
فی الحال ای الحد المشترك بين الماضی والمستقبل فالحركة التی فی
الماضی ايضا معدومة بهذا المعنى وان اريد به المعدوم مطلقا فلا
نم ان الحركة المستقبلة معدومة فی الزمان المستقبل فالذی يلزم ليس
الا اتصال الكائن فی الزمان الماضی بالمعدوم فی الحال الكائن فی
الزمان المستقبل بحيث يحصل منهما موجود متصل واحد شخصی متحقق
فی مجموع الزمانين ولا استحالة فيه بل هو عين المدعى ومنها ان الماضی
من الحركة لو كان موجودا فاما ان يراد ان وجوده مقارن لوصف المضی
فيلزم ان يكون موجودا ومعدوما اذ لا معنى للمضی الا الانقضاء
وان كان مقارنا لوصف الحضور بان زال الوجود بزوال الحضور
فيلزم ان يكون موجودا فی ان ما لا يكون موجودا فی ان لا يكون
موجودا فی الماضی وعليه يقاس مقارنة الوجود للاستقبال و
الجواب ان الماضی من الحركة موصوف بوصف الانقضاء بالقياس
الى الان لا فی نفس الزمان الماضی ولا بحسب الواقع مطلقا فيسلب عنه
الوجود المقيد بكونه فی الان ولا يسلب عنه فی الان الوجود المطلق فالان
انما يكون ظرفا لسلب وجوده فيه وليس ظرفا للحكم بسلب مطلق الوجود فی
الاعيان وبين المعنيين فرق بعيد وكذا القول فی المستقبل ومن
الحركة حركة فی الكم كالنمو وهو ازدياد مقدار الجسم بسبب اتصال جسم
اخر على وجه يكون للزيادة مداخلة فی الاصل مدافعة اجزاء الى جميع
الاقطار على نسبة طبيعية كما يكون فی سن الحداثة فقولنا ازدياد مقدار

الجسم شامل للتخلخل فيخرج بقولنا بسبب اتصال جسم اخر وبقولنا على
وجه يكون للزيادة مداخلة في الاصل عن الازدياد الحاصل للجسم بسبب
اتصال جسم اخر بسطحه الخارج وبقولنا مع اندفاع اجزاء الى جميع الاقطار
خرج السمن فانه في العرض والعمق وبقوله على نسبة طبيعية خرج الورم في
جميع الاقطار والذبول عكسه وهو انتقاص مقدار الجسم بسبب انفصال
بعض الاجزاء عن جميع اقطاره على التناسب كما في سن الشيخوخة وعليك
بمقايسة قيوده على قيود النمو وههنا بحث مشهور تقريره ان النامي لا يخ
اما ان يكون فيه شيء ثابت او لا يكون فان كان فهو اما ان يكون
الصورة فقط او المادة فقط او المجموع اما الاول فهو ممتنع لان الصورة
يستحيل بقاؤها عند تبدل المادة لاستحالة انتقال الصورة واما
الثاني فلا يخلو اما ان يكون الثابت كل المادة او الثابت هو
البعض الذي كان منها كالاصل والتغير انما يقع في الزايد والاول باطل
لانه دائما يتصل به شيء وينفصل عنه اخر والجسم غير باق مع الفصل والوصل
وكذا الثاني لان الغذاء اذا اتصل به وشبهه فان صار الكل متصلا واحدا
ذا طبيعة واحدة امتنع ان يحكم على بعض الاجزاء بالثبات والبقاء وعلى
بعض اخر بخلاف ذلك بالتغير مع اتحاد الطبيعة والهيئة وان لم يتصل
ولم يتحد معه فالوارد ما صار غذاء له وكلامنا فيه واما الثالث
فهو ان يكون الباقي مجموع المادة والصورة اذا لم يكن المادة باقية
ولا الصورة باقية فح لا يكون المجموع باقيا وان لم يكن فيه شيء
ثابت فلا يتحقق حركة اصلا لان بقاء الموضوع شرط في تحققها
كيف وزمان حركة النمو ينقسم الى غير النهاية وبازاء مراتب في الزيادة
هي افراد المقولة التي هي الكم في هذه الحركة فاذا يلزم ان يكون هناك
اشخاص متتالية غير متناهية في زمان محصور وهو محال ويمكن ان يجاب
عنه بان في الجسم النامي اجزاء اصلية غير متبدلة وهي الحافظة للصورة

النوعية الشخصية واجزاء متبدلة وهي [illegible] لكن لا ان تلك الصورة
فالمتحرك في النمو والذبول هو الاجزاء الاصلية مع الصورة النوعية
واما قوله ان الزيادة الغذائية [illegible] متصلة تتصل بالاصل وتشبهت
بطبيعته فلم يكن البعض في الحكم بالثبات والبعض الاخر بالتبدل اولى به
ان الاصل مما يتميز عن الزيادة في الاحكام [illegible] فهو باق من
الصورة النوعية [illegible] لامتدادها وتلك الزيادة وتحليلها فيصير تلك
الزيادات والمتبدلات كالعقلات [illegible] لذلك الاصل ويؤيد
ذلك ما اشار اليه كلام الشيخ الرئيس في طبيعيات الشفاء من ان الباقي
في النامي بعض المادة [illegible] النوع من الصورة [illegible] النوع هو النامي
[illegible] الزايد [illegible] بسبب [illegible] لا المادة ولا المقدار
في ان المادة [illegible] مقدار [illegible] مادة اخرى
[illegible] اعظم مما كان [illegible] على المادة الباقية فقط او عرض
عليه [illegible] في شرح [illegible] هذا تصريح بنفي الحركة
الكمية في النمو حقيقة [illegible] الموضوع [illegible] الشخص منه وحدوث
اخر [illegible] الموضوع [illegible] النوع من الصورة
[illegible] النوعية [illegible] يكون [illegible] من النوع هو الموضوع على طريقه
[illegible] المشهور [illegible] المحرك هو الفاعل للحركة والصورة في
الجسم هي الفاعلة للحركة على رايهم فكيف يكون شيء واحد فاعلا في
[illegible] حركة من حيث انها متحركة من حيث [illegible] الفاعل على بعض
المادة الاولى [illegible] من حيثيتين [illegible] شيء اخر وهو ان
[illegible] الحركة في النمو [illegible] الانسان حيث
ان [illegible] الحركة
الكمية [illegible] النمو والذبول بان [illegible] يتحلل بعض الاجزاء
او الجسم [illegible] الاجزاء [illegible] الاجزاء

الواردة فليس هيهنا زيادة في مقدار جسم واحد متصل بل انضمام جسم ذي
مقدار الى جسم آخر مثل ما في الذبول انما هو تحلل بعض الاجزاء عن الجسم
وانفصاله عنه فليس فيه انتقاص مقدار جسم واحد بل الاجزاء الباقية باقية
على مقدارها واما المنفصل عنها جسم آخر له مقدار فلا يخرج الامر فيهما
عن حركة بعض الاجزاء الخارجية الى الجسم بالالتصاق به وحركة
بعض اجزاء الجسم الى الخارج بالانفصال فهي بالذات حركة اينية و
بالعرض حركة كمية واجاب عنه الكاتبي في شرح الملخص بانه لا شك ان
الاجزاء الاصلية زادت عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة
دخول الاجزاء الزائدة في منافذها وتشبهها بها او في الذبول نقصت
عما كانت عليه وانكار هذا مكابرة وقد ظلم السيد الشريف في حواشيه
على شرح حكمة العين بين المعترض والمجيب بقوله ان كان انضمام الزائد
بعد المداخلة بالاصلية بحيث يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه فالامر
كما قال المجيب والا فالامر كما قال المعترض وقال المحقق الدواني ان الجسم النامي
ليس متصلا واحدا وكذا الجزء الغاذي ضرورة كونهما مجموعا من جسمين …
صور المجموع … كما قررت في موضعه فكيف يصير مجموعهما متصلا واحدا
في نفسه … على تقدير التنزل فلا بد من ان ينعدم المتصلان ويحدث
جسم آخر متصل كما حقق في مقامه فينعدم الجسم بالنمو ويحدث
جسم آخر وهذا ايضا مستلزم لانتفاء الحركة الكمية في النمو لبطلان
الموضوع وان لم يكونا متصلا في نفسه لم يتحقق الاتصال فلا
يتحقق الحركة في الكم ضرورة انه لم يزد مقدار جسم واحد متصل … المقدار
الزائد قائم بمجموع الاجزاء الجديدة … ولقائل
ان يقول الاتصال ههنا بمعنى … طبعيا
… الاجزاء … قبل …
وان كانت حركة … فالاتصال بهذا

المعنى

المعنى لم يكن ان يتحقق بين الغذاء والمتغذي بعد فعل الغاذية وصيرورته
شبيها بالمتغذي والجسم النامي متصل واحد في نفسه بمعنى ان له جزء
وهيئة متحدة المهية والوجود وان لم يكن متصلا بمعنى عدم تركيبه من
الاجسام وتحقق الاتصال بهذا المعنى بين الجسمين لا يوجب انعدامهما
وانما يوجب ذلك الاتصال بالمعنى الآخر وقال العلامة القوشجي
في شرح التجريد ان النمو والذبول حركة كمية موضوعها باق بعينه
فان زيد الطفل بعينه زيد الشاب وان عظمت جثته وكذا زيد الشاب
هو بعينه زيد الشيخ وان نقصت جثته والسر في ذلك ان العظم
والصغر في مقدارهما وهو ليس من مشخصاتهما وكذا الحال في السمن
والهزال فان موضوعهما مشخص واحد وقد شنع عليه كل من نظر في
كلامه بانه لو اراد بقوله ان زيد الطفل هو بعينه زيد الشاب
نفسهما المجردة واحدة فمسلم لكن لا يجديه اذ هي ليست موضوعة للحركة
الكمية وان اراد ان هذا البدن بعينه ذلك البدن فممنوع كيف
وقد تبدل كثير من اجزاء الاول وانضم اليه ما بقي اكثر منه … لان
يقول ان النامي هو مجموع النفس والبدن وقد يطلق عليه الجسم بالاعتبار
الذي يكون به جنسا فانه لم يطلق عليه باعتبار كونه مادة وقد
اشرنا اليه مثل هذا او تشخص المجموع من حيث هو المجموع وكذا وحدته العددية
محفوظة بتشخص النفس ووحدتها فانه صادق على المجموع الجسم بالذات
صادق عليه انه متكمم وانما كان محفوظ الوحدة الشخصية متواردة
الكميات وتبدلها فيصدق عليه انه تحول بحركة كمية في النمو والذبول
لبقاء الموضوع ولو اراد افراد المطلق لزم عليه لا يقال لو تحقق الحركة
في الكم يلزم تحقق مقدار غير قار بناء على ما هو الحق من انطباق الموضوع
… في زمان الحركة فيلزم ان لا يكون
الكم الغير القار منحصرا في الزمان مع انه يظهر من كلامهم الانحصار لانا

نقول المراد بهم من الغير انما ربما يكون غير مجتمع الاجزاء حدوثا وبقاء
معا لا بحسب الحدوث فقط فانا نحكم بان الذي يتحرك فيه الجسم وان كانت
لذاته يجي الحدوث لكنه ثابت البقاء وكذا الزاوية الحادثة من مفارقة
خط عن خط مع ثبات نقطة مشتركة بينهما والسطح والجسم التعليمي الحادثان
من قطع الجسم بشيء وغير نظرا لما او لا فلان معنى ازدياد الشيء في الكم
او انتقاصه فيه ليس هو ان يكون هناك شيء واحد بعينه وقد تغير
عليها كميا اخرى لانه ان انفصلت عنها فان هذا ممتنع كيف وقد علمت ان المتصل
بالذات مما ينعدم بطريان الوصل والفصل عليه والمعدوم لا يتصف
بالزيادة ولا بالنقصان بل معناه كون ذلك الشيء بحيث يلبس في
كل آن فرض بعدم لا يكون هناك الغرض حاصلا له في آن آخر سابق عليه
او لاحق به فاذن لا يمكن ان يكون في الجسم كميات متعددة مجتمعة باقية
مجتمعة واما ثانيا فلانه لا يلزم النقص عن الخط الحاصل من حركة
الكرة على السطح المستوي فانه لذاته يجي الحدوث والبقاء جميعا فالاولى
ان يجاب بان المراد من الغير انما ربما يكون كذلك بالذات بمعنى ان
لا يتصور كونه دفعيا اصلا وعلى الحركة والزمان ليس من هذا القبيل
اذ ما من شيء من الملكات الامور الا ويوجد له فرد ثابت بعدم القرار مما
يعرض لها بتبعية الحركة اعلم ان العلامة الشيرازي جعل في شرحه لكليات
القانون السمن والهزال من اقسام الحركة الكمية اذ قال واما الحركة في
الكم فهي اما ان يكون بالنمو والازدياد او الى الانتقاص فالتي الى الازدياد اما
ان يكون لورود مادة اخرى وهو النمو والسمن او لا يكون كذلك وهو
التخلخل والتي الى الانتقاص اما ان يكون بانفصال شيء من المادة وهو
الذبول والهزال او لا يكون كذلك وهو التكاثف وحركة في الكيف
كتسخن الماء وتبرده مع بقاء صورته النوعية ويسمى هذه الحركة استحالة
ويجب ان تعلم ان تلك الحركة لا تقع في جميع الكيفيات بل انما تقع

فيما

فيما يقبل الاشتداد والتنقص بمعنى ان محلها يشتد فيه لا بمعنى ان نفسه
يشتد وقد علمت ان ذلك مما لا يتصور وحركة في الاين وهي انتقال
الجسم من مكان الى مكان بل من اين الى اين آخر على سبيل التدريج
يسمى نقلة وهبوطا وحركة في الوضع وهي ان يكون في الجسم المتحرك حركة
على سبيل الاستدارة فان اجزاءه تباين اجزاء مكانه او ما في حكم مكانه
من المشتمل عليه من الاجسام وتلازمه ثم كل مكان يفقد اختلف نسبة
اجزائه الى اجزاء مكانه على سبيل التدريج ولم يختلف نسبة مجموع الجسم
الى مجموع مكانه من حيث كونه متحركا بهذه الحركة فلا يخرج عن مكانه بالكرة
المدحرجة واعلم ان الجسم قد يكون متحركا في الوضع فقط كالكرة
المتحركة على الحد لطخ ... فانها لا يفارق مكانها وكذا البيض اذا
تحركت على قطره الاطول والعدس اذا تحركت على قطره الاقصر وكذا الاسطوانة
... والمخروط القائم اذا تحركا على سهميهما وقد يكون متحركا في
الوضع والاين معا لكن احدهما يكون بالذات والآخرى بالعرض
كالكرة المدحرجة والشخص القائم اذا انتقل فاعلا لعادة فينتقض ...
كما توهم وليس ... كما لا ... في التعريف كما ... صاحب
... بل التلخيص ... المشائين عن هذه الحركة ... لا يقع الاشتداد
فيه او ... واعلم ان الجوهر لا يقع فيه حركة والا لكانت الاشتداد
فيه اما ان يتحقق ... من نوع الى نوع آخر فان كانت الاول
فالتغير الصورة الجوهرية ... بل انما تغيرت الى عارض فيكون
الشيء الحركة ... ان ... يتحقق جوهرا آخر ...
... الاتصال الوحداني بين ... بالماهية فيكون بين جوهر
وجوهر انواع جواهر غير متناهية بالفعل وهذا محال وهذا بخلاف
الكيف فانه مما يقبل الاشتداد والتنقص فيمكن وجود كيفية واحدة
مستمرة من مبدأ زمان الحركة الى منتهاه لا يكون لها جزء ولا حد لا يوجد الا من ...

٢٦١

٢٦

وهذا لا ينطبق الا على الحال بالنسبة الى المحل الذي يتقوم به وبه فلا يمكن
للمتحرك ان يتحرك بالنسبة الى المادة وفي الكيف ان المتضاد لا يكون بحركة الى النوعي
من مقولات الكيف العرضي لا يتصل الا بالعرض لانا الاخذ فقدنا ان كانت
خارجة عن مقولته فيمتنع فيها الحركة فهي متحركة بتبعيتها الاقلاد فان الماء
اذا تحرك في السخونة فقد انتقل من الاشد الى الاضعف وبالعكس على
الاتصال التدريجي بالتبعية وكذا الانتقال من الاعلى الى الاسفل التابع للانتقال
من اين الى اين والانتقال من الاكبر الى الاصغر التابع للانتقال الكمي
من الاشرف في الوضع الى الاخس منه تابع للانتقال الوضعي وكذا
الجدة فتبدل الحال فيها انما هو اولا في الاين فالحركة فيها بالعرض
لا بالذات فالحركة اولا في العمامة مثلا بتبعية الاين ثم في التعمم وفي
التسلح ثم في التسلح واما متى فان وجوده للجسم بتوسط الحركة فان
كل حركة كما يأتي في متى فلو كان فيه حركة لكان للمتى متى آخر وهو محال و
ان الفعل والانفعال فليس فيهما حركة لان الحركة خروج عن هيئة فان
الى هيئة فانه لا يكون الا عن هيئة غير قارة لما كان خروجها عنها او
ترك فعلها بل تبعات في تلك الهيئة مثلا اذا كانت الحركة من التسخن الى
التبرد وكان الجسم في حالة التسخن بتدرج فانه لم يخرج عن التسخن حتى يكون
قد تحرك في مقولة ان ينفعل فان كان قد ترك التسخن فالحركة في غير
مقولة ان ينفعل هذا ما ذكره بهمنيار في التحصيل في نفي الحركة في مقولة ان
يفعل وان ينفعل واقول تصحيح ذلك ان الحركة في كل مقولة عبارة
عن ان يكون الموضوع في كل آن من آنات زمان الحركة فردا من تلك
المقولة وهذا لا يتصور في غير الثلاثة من المقولات كمقولة متى وان
يفعل وان ينفعل وكذا الحال في كل هيئة غير مستقرة من حيث انها غير
مستقرة كالحركة والزمان اذ لو تحرك شيء في مقولة متى مثلا للزم ان
يكون له في كل آن يفرض من آنات حركته سنة او شهرا او غير ذلك فيكون

الانتقال من سنة الى سنة او من شهر الى شهر تدريجيا وعلى هذا القياس حكم
المقولتين الباقيتين اذ لو حدث في مفهومهما التدرج وعدم الاستقرار
فانهما ان شاء الله تعالى على نحو التجدد والاتصال وحكم المسافة من حيث
انها كذلك كذلك فلو تحرك جسم في المسافة من تلك الحيثية يلزم ان يكون
الانتقال من تدرج الى تدرج او من سيلان الى سيلان تدريجيا بالبيان المذكور
مما ذكرناه ظهر تحقيق كلام الشيخ حيث قال في الشفاء يجب ان يكون
الانتقال في مقولة متى دفعيا لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر
الى شهر يكون دفعة [illegible] نقول ايضا ان كل حركة باعتبار المحرك فهي اما
ذاتية او عرضية لان القوة المحركة اما ان تكون موجودة في المتحرك من
حيث انه متحرك او لا يكون موجودة فيه من تلك الحيثية فالحركة في
الاول ذاتية وفي الثاني عرضية ثم كل حركة ذاتية فهي اما طبيعية او قسرية
او ارادية لان القوة المحركة الموجودة في المتحرك بما هو متحرك اما ان
يكون باعتبار كونها مؤثرة مستفادة من خارج اي امر مباين للمتحرك في
١٧٥ الاشارة الحسية او لا يكون فان لم يكن مستفادة من خارج فاما ان يكون لها
شعور او لا يكون فان كان لها شعور فهي الحركة الارادية سواء كانت
على نهج واحد كما في الافلاك او لا على نهج واحد كالحيوانات وان لم يكن لها
شعور فهي الحركة الطبيعية سواء كانت على نهج واحد كما في العناصر او لا على
نهج واحد كما في النباتات وان كانت مستفادة من خارج فهي الحركة
القسرية واما الحركة القسرية فطبيعة الجسم المقسور لكن مع انضمام
ميل قسري اليها فيكون الفاعل علة معدة له ولو كان الفاعل للحركة
القسرية او الميل القسري لا تبقى كل منهما بانتفاء القاسر وليس كذلك ومما
يناسب هذا المقام ان الحركة لما كانت امرا متجددا فالذات يتدرج
الحصول فلا بد ان لا يكون علتها امرا ثابتا غير متغير اصلا والا يلزم تخلف
المعلول عن علته التامة وهو ممتنع فالطبيعة مثلا اذا كانت على حالة ثباتها

كان مقتضاها ثابتا فلم يكن مقتضيه الحركة اذ هي متجددة شيئا فشيئا
وان كانت من حيث انها ثابتة لا يكون علة للمتغير كما بينا ففي اقتضائها
الحركة يجب ان يلحقها ضرب من تبدل الاحوال الملائمة للحركة جهتان
احديهما حيثية ذاتها وهي توسط الجسم بين مبدأ المسافة ومنتهاها
وهي بهذا الاعتبار ثابتة باقية من اول زمان الحركة الى آخره والثانية
حيثية النسبة التي تلزمها وهي بهذا الاعتبار متجددة منقضية غير ثابتة
فالحركة من الحيثية الاولى مستندة الى نفس الطبيعة دون الحيثية الاخرى
وهذه الحيثية مستندة الى تلك الحيثية لانا نقول الكلام في استناد
هذه الى تلك عائد بعينه في الحركة الطبيعية يجب ان يكون لها علة
متجددة هي مجموع امرين احدهما ثابت هي الطبيعة وثانيهما متجدد وهي
الوصولات الى حدود متجددة وسببها الحركة فتكون تلك الوصولات حالات غير
ملائمة للطبيعة [illegible] بشرط وجود تلك
الحالات [illegible] الى الحالة الطبيعية وعند حصولها ينقطع الحركة لاشتغالها
[illegible] وهي الحالات المتجددة وكان العلة ذات جهتين جهة
ثابتة وجهة متجددة كذلك المعلول باعتبار التوسط والقطع الثابت للثابت
والمنقضي للمنقضي وللقائل ان يطول الكلام في علة تجدد الحالات الغير
الطبيعية كالكلام في علة تجدد اجزاء الحركة لكن يجاب بان الطبيعة مع
كل حالة غير ملائمة علة لحركة ومع كل حركة [illegible] الحالة الاخرى غير تلك الحالة
[illegible] هذه الحالات موجبة للحركات والحركات معدة
للحالات على الوجه المنتظم الغير المتناهي الى ان يعود الطبيعة الى الحالة الطبيعية
وكذا الكلام في النفس بالنسبة الى الحركة الارادية وذلك لان النفس في
ذاتها ثابتة فمقتضاها ثابت فلا يكون الحركة الارادية مقتضى النفس
فلا بد حينئذ من انضمام امر اليها وذلك الامر ليس هو التصور الكلي لان
نسبته الى جميع الجزئيات على السوية بل التخيلات الجزئية المنبعثة عنها

الارادات

الارادات الجزئية المتجددة الموجبة لجزئيات الحركة وتجدد كل من الارادة
والحركة بتجدد الاخرى على سبيل الاتصال كما عرفت في الحركة الطبيعية ولا
يخفى على المتفطن انه كما لا يجوز ان يكون فاعل الحركة ثابتا محضا لا يجوز
ان يكون قابلها كذلك حكم القابل لها فكل ما قيل في تصحيح نسبة الحركة
الى الفاعل يجب ان يقال مثله في تصحيح نسبتها الى القابل

فصل في الزمان مطالب هذا الفصل ثلثة الاول في التنبيه
على انية الزمان الثاني في تحقيق ماهيته الثالث في بيان كونه غير
منقطع البداية والنهاية وقبل الخوض في المطالب ينبغي ان يعلم
ان الناس قد اختلفوا في الزمان اختلافا عظيما فمنهم من انكر وجوده
[illegible] ومنهم من نفى [illegible] الاعيان لا الوهم والمثبتون لوجوده منهم من جعله
جوهرا ومنهم من جعله عرضا والجاعلون له جوهرا منهم من جعله جوهرا
مجردا غير جسماني وفرقة منهم زعمت انه واجب الوجود لذاته تعالى
ومنهم من جعله جوهرا جسمانيا هو الفلك الاعلى والجاعلون له عرضا اتفقوا
على انه عرض غير قار ثم اختلفوا انه نفس الحركة او غيرها فهذا تفصيل المذاهب واما
حجة كل فريق فحجة المنكرين لوجوده امور الاولى انه لو كان موجودا لكان
منقسما او لا لا سبيل الى الثاني لارتفاع التقدم والتأخر عن الموجودات وهو باطل
بالبديهة ولزم ان يكون وقت وجود الحادث ووقت عدمه واحدا فيلزم
كونه موجودا ومعدوما معا وهو محال واذا كان منقسما كان بعضه ماضيا
وبعضه مستقبلا اذ لو كان حاصلا بجميع اجزائه لعاد المحذور فيكون بعضه
ماضيا وبعضه مستقبلا وهما معدومان لا محالة اما الان الغير المنقسم
المفروض فلم يكن له وجود اما عند نفاته فلانه طرف الزمان والشيء اذا لم يكن
موجودا امتنع ان يكون طرفه موجودا واما عند مثبتيه فلان الطرف لا
يوجد الا اذا وقع قطع لذي الطرف والزمان عندهم غير منقطع
الجانبين والجواب ان الوجود المطلق اعم من الوجود في الان وفي الماضي

137

او في المستقبل ولا يلزم من رفع الاخص رفع الاعم فكما ان المكان لنا اذا كان
موجودا لا يلزم ان يكون موجودا في المكان او في طرف منه كذلك الزمان
اذا كان موجودا لا يلزم ان يكون موجودا في الماضي او المستقبل او في
الآن الذي هو طرفه **الحجة الثانية** لو كان الزمان موجودا لكان
بعض اجزائه قبل البعض كما بينا فتلك القبلية لا يكون بالذات لما
اولا فلان العلة من حيث هي علة واجبة الحصول مع المعلول وههنا
يمتنع حصول الجزء المتقدم مع الجزء المتاخر واما ثانيا فلان الجزء المفروض
علة اما ان يكون علة لماهية الجزء الآخر او للازم من لوازم ماهيته او لامر
عارض له او نقول هكذا اما ان يكون علية الجزء المتقدم لماهيته او
للازم من لوازم ماهيته او لامر عارض له فعلى الاولين يلزم كونهما متحدين بعين
بحسب الماهية والا لزم كون العلة علة لنفسها وهو محال فكل جزء يفرض
في الزمان يجب ان يكون مخالفا لماهية الجزء الآخر لكن الاجزاء الممكنة
الانفراض في الزمان غير متناهية ولما كانت مختلفة بحسب الماهية لا يتوقف
امتيازها بعضها عن بعض على الفرض فيما يمكن له من الانقسام الغير المتناهية
يجب ان يكون حاصلة بالفعل متمايزة فكل واحد من تلك الاجزاء غير
قابلة للانقسام والا لكانت الاجزاء متمايزة حاصلة بالفعل فلم يكن
واحدا وقد فرض كذلك هف فيلزم تركب الزمان عن الآنات المتتالية
المستلزم لتركب الجسم من الاجزاء الغير المتجزية وقد بين بطلانه وعلى الثالث
وهو كونه علة لامر عارض لماهية الجزء المتاخر او كونه علته لامر عارض له
يلزم صيرورة الغد امس والامس غدا او فلك تحج وايضا اذا كان الجزء المتاخر
مما يمكن ان يكون هو بعينه متقدما كان حصول القبلية لسبب موجود
في الزمان المتقدم وكذلك القول في الجزء المتقدم فيلزم ان يكون للزمان
زمان هذا خلف فثبت ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض
ليس بالعلية ولا بالطبع ولا بالشرف بعين ما ذكرناه ولا بالمكان وهو ظا[هر]

فنقول

138

فهو اذن بالزمان لان اقسام التقدم منحصر في الخمسة بالاتفاق فيلزم
ان يكون للزمان زمان وينتقل الكلام الى ذلك الزمان وهكذا الى
غير النهاية والجواب ان التقدم والتاخر اذا لم يكونا عرضيين من اجزاء
الزمان يجب ان يكونا ايضا فيهما بالتقدم والتاخر لاجل ان تغايرهما
يجوز ان يكون احدهما قبل والآخر بعد واما اذا كانا عرضيين من اجزاء
الزمان فلا يلزم ان يكون كل منهما في زمان اخر لان التقدم والتاخر من
العوارض التي تعرض لاجزاء الزمان لذواتها لا لما يحقق امر اخر معها
فيما به التقدم وما به التاخر هو نفس اجزاء الزمان سواء كان المتقدم و
المتاخر هي او غيرها فكل جزء من اجزاء الزمان هو نفس القبل او القبلية
باعتبارين كما ان ذات الباري هو نفس الوجود والوجوب باعتبارين
كالجوهر المتصل فانه نفس المتصل والاتصال باعتبارين وكذلك
التاخر الزماني والمعية الزمانية فان المعين اذا كانا جميعا جزءا من
اجزاء الزمان كان ما به المعية بينهما الزمان الذي هو جزء من الزمان في
اما اذا كان احدهما جزءا منه كان ذلك الجزء ما به المعية فيكون مع
ومعه باعتبارين فان قيل فالزمان اذا كان لذاته متقدما ومتاخرا
وكل ما كان كذلك فهو من المضاف فالزمان جوهر اضافة فنقول ليس
مفهوم الزمان مجرد التقدم والتاخر بل هو مقدار يقتضي التقدم و
التاخر لذاته فهو لذاته من مقولة الكم ولكنه لذاته يقتضي ان يكون
معروضا لهذين الوصفين لا انه لا معنى له الا التقدم والتاخر كما ان
الهيولى لذاتها جوهر لكنها لذاتها تقتضي القوة والاستعداد لكل شيء
لا انها محض الاستعداد حتى يكون من مقولة الاضافة هذا ما ذكر
في هذا المقام وظني انه يعود الاشكال عليه بعض تلك الاجزاء البعض بعينه
فان كون بعضها متقدما والبعض متاخرا مع تشابهها وتساويها
في الحقيقة النوعية لا بد له من امر زائد على ذاتها يكون سببا لامتيا[ز]

بعضها عن بعض والا يلزم الترجيح من غير مرجح والجواب ان اجزاء الزمان
يمتاز بعضها عن بعض بذواتها المتخصصة وهويتها غير مشتركة فانه
ان جاز هذا جاز ان يقال في كل شيئين من نوع واحد انهما متباينان
بذاتيهما مع ان هويتهما ... وان اجزاء الزمان اشتركت في الماهية والحد فلا بد
من مميز والحق في الجواب ان الزمان متصل واحد في الخارج ولا جزء له
بالفعل وانما التجزية بحسب الخارج فلا حاجة الى مميز لها بحسب امتياز
شيء منها عن شيء واما بحسب الوهم والتصور فانه يمتاز البعض عن
بعض بالتقدم والتأخر والتقرير انما يوجد في الوهم بعد الانقسام عنه
ولا يبعد ان يمتاز ايضا بحسب ... كيف لا والاجرام الكلية ... زمانا
ومقارنتها وغيرهما من الاوضاع التي يحدث فيما بينها
ان المعقول من الزمان ... يستلزم الاشياء بعضها على بعض وتأخر بعضها
عن بعض بالتقدم والتأخر الذين يمتنع ان يوجد المتقدم والمتأخر
منهما معا وهذا المعنى لو كان موجودا لكان متعلقا بالمادة والجسمانيات
والحركة والتغير مع ان هذا المعنى يوجد في غير الجسمانيات والمتغيرات
في الباري تعالى يصدق عليه انه قبل كل حادث عند عدمها ومع كل
حادث عند وجودها فاذا قطعنا النظر عن سائر اقسام التقدم من
العلية والشرف والطبع وجردنا النظر على انه تعالى كان موجودا
مع عدم الحوادث وهو الان موجود مع وجودها فكانت قبليته
تارة ومعيته اخرى كقبليته سائر الاشياء ومعيتها فاذا كانت هذه
الخصوص القبلية والمعية فيما يستحيل عليه الحركة والتغير فعلمنا ان نحو
التقدم والتأخر بهذا الوجه لا يتوقف على وجود الزمان المتعلق
بالحركة والجواب ان نسبة الباري الى جميع الموجودات نسبة واحدة وهي
الغير الزمانية ولا يتجدد ولا يتفاوت للزمانيات بالنسبة الى الباري
القيوم فكانها توجد بالنسبة اليه تعالى مرة واحدة اما ما بعدها فلا

في زمان

في زمان فاما كاينا بما فلا في زمانه فيعبر عن نسبته تعالى الى الحادثات
بالسرمد وعن نسبته تعالى الى الكاينات المعتبرة بالدهر كما يعبر عن
نسبة المتغيرات بعضها الى بعض بمتى واعترض الامام في كتاب المحصل
والمباحث المشرقية على قولهم ... ان نسبة الثابت الى الثابت
سرمد ونسبة الثابت الى المتغير دهر ونسبة المتغير الى المتغير زمان
بان هذا التهويل خال عن التحصيل لان المفهوم من كان ويكون لو كان
امرا موجودا في الاعيان لكان اما ان يكون قار الذات فيلزم ان لا
يوجد في المتغيرات وان كان غير قار الذات استحال وجوده في الثوابت
وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارات واجاب عنه ناقد المحصل بقوله
انه لا شك في ان وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم القار الذات
الثابت الوجود مع الزمان وليس كوقوع القار الذات الباقي مع القار
الذات الباقي كالسماء مع الارض وذلك الفرق معقول محصل سواء كان
تهويلا او غير تهويل وليس معنيه التغير والثابت ... فانا نقول نوح
عاش الف سنة فانطبق مدة بقائه على الف دورة من الشمس واذا تقرر
اختلاف المعاني فللمصطلح ان يعبروا عن كل معنى بعبارة ويريدوا بها
مناسبة لذلك المعنى او لا يعنون بالتحصيل هنا الا غير دلالة العبارات
على المعاني واما حجة من زعم ان الزمان واجب الوجود لذاته فهو ان
الزمان يلزم من فرض عدمه لذاته امر محال وكل ما يلزم من فرض عدمه
محال فهو واجب الوجود لذاته اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلانا
لو فرضنا عدم الزمان قبل وجوده او بعد وجوده لكانت القبلية
والبعدية زمانية فقد لزم من فرض عدمه فرض وجوده فيجيء من العدم
على الزمان متناقض والجواب ان استحالة نحو خاص من العام لذاته
لا يقتضي استحالة مطلق العدم وواجب الوجود لذاته ما يمتنع عليه جميع
انحاء العدم لذاته والزمان لا يأبى لذاته ان لا يوجد اصلا ولكن

الى الانات بعدم بعد كونه موجودا او ما ظنك بكون الزمان جوهرا قائما
بنفسه مفارقا عن المادة المنسوب الى افلاطون الالهي وشيعته من
الاقدمين فبناء التحرز عن مضايق الشبه الواردة على مذهب المعلم الاول
من كون الزمان مقدار الحركة قالوا لا يقع في حيث ذات الزمان تغير
اصلا ما لم يعتبر نسبته الى المتغيرات فما لم يقع فيه شيء من الحركات والتغيرات
لم يكن فيه الا الدوام والاستمرار وان وقع فيها شيء منها حصلت لها
قبليات وبعديات لا من جهة التغير في ذات الزمان نفسه بل انما يلحق من
قبل تلك المتغيرات واستصوب تلك الرأي الامام حيث قال في شرح
عيون الحكمة ان الناصرين لمذهب ارسطاطاليس في ان الزمان مقدار
الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من الابحاث المتعلقة بالزمان الا مضايق صح
بالرجوع الى مذهب الامام افلاطون فالاقرب عندي في الزمان وفي
المدة هو مذهب افلاطون وهو انه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته
فان اعتبرنا نسبة ذاته الى ذوات الموجودات الدائمة المنزهة عن التغير
سمي بالسرمد ومن هذا الاعتبار وان اعتبرنا نسبة ذاته الى ما قبل حصول
الحركات والتغيرات فذلك هو الدهر الداهر وان اعتبرنا نسبة ذاته
الى كون المتغيرات مقارنة معه فذلك هو الزمان وقال ايضا و
اما مذهب افلاطون فهو الى المعالم البرهانية الحقيقية اقرب وعن
ظلمات الشبهات ابعد ومع ذلك فالعلم التام ليس الا عند الله
تعالى والجواب ان هذا الظن منشؤه ما نشأ من عدم تحقيق ماهية الزمان
وانها مقدار لما هو ذو تقدم وتأخر في ذاته لا يوجد المتقدم منه
مع المتأخر بحسب الذات وماهيته يتعلق بامر متغير لذاته بعضه فائت
وبعضه لاحق ومثل هذا الامر الذي وجوده على سبيل هذا شأنه لا
يكون الا ماديا فالزمان متعلق بالمادة بتوسط الحركة فلا يكون مفارقا
كيف ولو لم يكن الزمان منقضيا لا في ذاته لكان الشيء الذي حدث

الآن

الآن ثم في الحدث في زمن الطوفان وحينئذ لا يكون بين الاشياء
تقدم وتأخر وهو مما يدفعه الحس وبالجملة لو لم يكن في الموجودات شيء
يكون متقدما ومتأخرا بالذات لا يوجد التقدم والتأخر في شيء
من الاشياء بالعرض وذلك الشيء هو المسمى بالزمان واذا كان الزمان
منقضيا متجددا لذاته استحال ان يتعلق وجوده بالمفارقات عن
المادة اذ لا تجدد ولا تصرم في عالم القدس فضلا عن ان يكون هو
في نفسه جوهرا قائما بذاته مفارقا عن المادة ووهم من جعل الزمان جسما
هو الفلك الاعظم لزعمه ان كل شيء في الزمان وكل شيء في الفلك
والمقدمتان على تقدير حقيتهما لا تنتجان الا ان بعض ما يوجد في
الزمان يوجد في الفلك واما من جعل الزمان نفس الحركة فاستدل
عليه بامرين الاول ان الزمان منقض متجدد والحركة ايضا كذلك
والجواب اما اولا فبان الموجبتين في الشكل الثاني لا ينتجان واما
ثانيا فبان الاوسط غير متكرر اذ التقضي والتجدد في الزمان بالذات
وفي الحركة بالعرض كما هو رأي الجمهور وبالعكس كما هو رأي بعض الناس
ان من لا يحس بحركة لا يحس بزمان والجواب بان هذا لا يوجب الاتحاد
فان ههنا وجوها من المغايرة والفرق بينهما يدفع كونهما واحدا منها
ان الزمان يوجد في الحركة السريعة دون العكس ومنها ان حركة تكون حدّه
اسرع من حركة ولا يكون زمان اسرع من زمان ومنها انه قد يكون
حركتان معا ولا يكون زمانان معا ومنها ان جزء الزمان زمان و
جزء الحركة ليس بحركة ومنها ان الحركتين قد تتحدان في الزمان
وما به الاختلاف غير ما به الاتحاد ومنها ان السريع هو الذي يقطع
المسافة في زمان اقصر او في حركة اقصر وكذلك حكم الحركة الاولى الفلكية
فهذه حجج اصحاب هذه المذاهب الفاسدة في الزمان والجواب عنها واما
التحقيق فما ذهب اليه اهل الحق ونبه عليه بان الزمان الاول وهو الكتاب.

مسلك الالهيين ولهذا ذكره الشيخ الرئيس في النمط الخامس من الاشارات
فنقول ان الشيء اذا كان بعد ان لم يكن مع وجود شيء آخر فاذا صار موجودا
كان لذلك الشيء متقدما عليه باعتبار اقترانه مع عدم هذا الحادث
ومعه باعتبار اقترانه مع وجوده فتقدم الشيء المتقدم ليس باعتبار
نفس ذاته لانه قد يوجد مع ذات المتأخر بخلاف قبليته كما لا
بالقياس الى الابن فان جوهر الاب قد يوجد مقارنا لجوهر الابن فاذا
قبليته زائدة على ذاته ولا باعتبار وصف لازم لذاته فانها ايضا تبطل
ثم يبطل بما ذكرنا من ان ذات المتقدم يوجد مع زوال وصف التقدم
وذلك عند كونه مقارنا للوجود ما تقدم عليه ولا نفس عدم المتأخر
اذ قد يكون بعد وجوده ايضا ولا اعتبار مركب من اعتبار نفس وجود
المتقدم واعتبار نفس عدم المتأخر اذ قد يحصل هذه الهيئة التركيبية
بعد كما اذا فرضنا وجود الاب مع العدم الحاصل لابنه بعد الوجود مع انه
ليس بهذا الاعتبار متقدما على ابنه بل متأخرا عنه والا فات التقابل
فانه قد يكون قبل ومع وبعد وبالجملة لا بد لعروض القبلية والبعدية
من امر يكون عروضهما له لذاته اذ كل صفة يتصف بها شيء لا لشيء
لا بالذات فلا بد لها ان ينتهي الى ما يتصف بها بالذات لاستحالة
التسلسل ولا يجوز ان يكون المعروض بالذات للقبلية والبعدية امورا
متفاصلة غير منقسمة يقتضي كل منها لذاته سبقا على لاحقه ولحوقا
بسابقه اذ لو فرضنا متحركا يقطع بحركته مسافة يكون بين ابتداء
حركته وانتهائها قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء
المسافة والحركة فاذا تحقق قبليات وبعديات متصرمة متجددة على
سبيل الاتصال والانطباق لاجزاء المسافة فيجب ان يكون ما هو
المعروض بالذات لتلك القبليات والبعديات امرا لا يتصرم ويتجدد
على الاتصال بحيث يحتمل الانقسامات لا الى نهاية والتجدد عنه يكون

واما قبلية الاب للابن فلا توجد مع جوهر الابن

جوهر

جوهره هذا القبل وجوهره لنا بعد ويمتنع ان يصير قبله القبل منه بعدا و
البعد منه قبلا وهذا هو المعنى بالزمان واما البرهان الثاني على المسا
لك الطبيعيين فهو الذي اقتصر عليه في هذا الفصل الذي اشار اليه المصنف
بقوله اذا فرضنا حركة في مسافة على مقدار ما من السرعة وفرضنا
ابتدائها معها حركة اخرى ابطأ منها واتفقتا في الاخذ والترك وجدنا
البطيئة قاطعة لمسافة اقل من مسافة السريعة والسريعة قاطعة لمسافة
اكثر وربما اتفقتا في احدهما فقط فيتفق مقطوعاهما من المسافة واذا
فرضنا معها اخرى على مرتبتها من السرعة واتفقتا في الاخذ والترك
وجدناهما قاطعتين لقدر واحد من المسافة وان ابتدأت احداهما ولم تبتدأ
الاخرى ولكن تركتا معا او يكونان على عكس ذلك وجدنا احديهما تقطع
مسافة اقل مما تقطع الاخرى واذا كان كذلك كان بين اخذ السريعة و
تركها امكان اي امر هو يسع قطع مسافة معينة بسرعة معينة واقل
منها ببطء معين وليس هو نفس شيء من المسافة والحركة والسرعة و
البطء فان كل واحدة منها تختلف مع الاتفاق فيه وتتفق مع الاختلاف
فيه واعترض الامام الرازي في المباحث المشرقية على هذا البرهان بانه
لا اخذ غير السرعة والبطء المأخوذ في مفهومهما الزمان وكون الحركتين
معا في الاخذ والترك وليست هذه المعية الا المعية الزمانية التي لا
يمكن اثباتها الا بالزمان فيكون اشتمل البيان على الدور واجاب عنه بان
الغرض بهذا البيان اثبات حقيقة الزمان على الوجه المخصوص من كونه
مقدارا للحركة فان العلم بوجوده من الاوليات ولهذا قيل الزمان ظاهر الانية
خفي الماهية والعلم بوجوده كاف في القطع بتحقق هذه الامور وانت خبير بان
ان ليس الغرض ههنا اثبات الزمان على وجه يترتب عليه اثبات
كونه مقدارا للحركة وربما يجاب بمنع توقف العلم بتحقق هذه الامور على
العلم بوجود الزمان في الخارج فان المنكرين لوجوده في الخارج يعترفون

٥٧١

يكون شيء مع شيء ويكون حركة اسرع من حركة وانما هو وقت ذلك على ملاحظة
الزمان في الجملة سواء كان موجودا خارجيا او وهميا فيمكن ان
يجعل ذلك ذريعة الى اثبات وجوده في الخارج بما يحق ان الموقوف
على ملاحظة الزمان انما هو تصور حقيقته لا العلم بوجوده فان
ذلك من قبيل ما يساق الغير المحوج الى ملاحظة الزمان عينا او ذهنا
في المأخوذ في البرهان انما هو هذه الاوقات وهذا الامكان قابل
للزيادة والنقصان فانه اذا فرضت المسافة بعينها او كل من السرعة
والبطوء بعينه حصل امكانات متساوية بان كل واحد منها نصف الامكان
المفروض اولا وايضا فانه في الوجود حركات كثيرة مختلفة في الاخذ والترك
او فيهما جميعا والامكانات الواقعة بين اخذ تلك الحركات وتركها
مختلفة بالزيادة والنقصان وكل قابل للزيادة والنقصان بالذات
فهو مقدار فاذا كان متصلا او لم يكن وذلك الامكان كذلك فيكون
مقدارا اما ان قبوله للزيادة والنقصان بالذات فلان العقل
اذا نظر اليه وجده قابلا لهما مع قطع النظر عن الحركات والمسافات وعن
غيرها من الاشياء وهذا يدل ان قبوله لهما انما هو بالذات واما انه على ما
متصل الحقيقة فلانه لو كان منقسما الى امور غير منقسمة لادى ذلك الى تركب
المسافة من الاجزاء التي لا تتجزى لانطباقه على الحركة المنطبقة على
المسافة واذا ثبت انه مقدار فنقول كل مقدار اما ثابت اي قار الذات
مجتمع الاجزاء في الوجود معا او غير ثابت وذلك الامكان مقدار غير
ثابت اذ لا يوجد اجزاؤه معا لانه لو كان مقدارا ثابتا لكان اما مقدارا
للمسافة او لمادة المتحرك وكل منهما باطل اذ على الاول يلزم كون جميع الحركات
الواقعة في مسافة واحدة او مسافات متساوية متساوية في ذلك
الامكان وليس كذلك وعلى الثاني يلزم كون زيادة المادة بزيادته
ونقصانها بنقصانه ويلزم كون الاصغر حجما اسرع حركة والاكبر ابطأ

وفي الجملة

وفي الجملة بعكس ما ذكرناه لانه لو كان هذا المقدار لو كان مقدارا
للمادة لكان يزداد بزيادة المادة ولو كان كذلك لكان كل
هو ما اسرع اكبر واعظم واعترض عليه صاحب المحاكمات بان هذا
المقدار في الاسرع ليس اعظم مما في الابطأ حتى يلزم ان يكون الاسرع
اعظم بل هو في الاسرع اقل مما في الابطأ لان الاسرع هو الذي يقطع
المسافة في زمان اقل واذا الصحيح ان يقال لو كان هذا المقدار للمادة
لوجب ان يزداد المادة بزيادته فيلزم ان يكون الابطأ اعظم لان
هذا المقدار في الابطأ اعظم ويمكن توجيه كلام الشيخ بوجه لا يرد عليه
شيء بان يقال معناه لو كان هذا الامكان مقدارا للمادة يلزم
ان يكون ما هو الاسرع في الحركات الطبيعية وهو الذي يكون مقدار
جسميته اكبر لشدة الميل الطبيعي منه كما سيبين في موضعه يكون
ازيد في هذا المقدار وليس كذلك بل الامر بالعكس فان ما هو الابطأ
فيها وهو الذي جسميته اصغر وميله اضعف يكون ازيد في هذا
المقدار فههنا امكان متصل غير ثابت وهو المعني من الزمان فثبت
انيته واما المطلب الثاني الذي هو تحقيق ماهية الزمان فهو ما اشار
اليه بقوله وهو مقدار الحركة لانه ثبت انه كمية متصلة وكل كمية متصلة
فهو لا يخلو اما ان يكون مقدار الجسم او الهيئة قارة من هيئات الجسم
او يكون مقدار الهيئة غير قارة منها لا سبيل الى الاول اي كونه
مقدار الجسم او هيئة قارة لان الزمان غير قار وما لا يكون قارا لا
يكون مقدار الجسم ولا هيئة قارة فتعين الثاني اي هيئة غير قارة وهي الشيء
بالقوة [illegible] المقدار
كما حكم بالفطرة واعترض عليه العلامة القوشجي في حواشيه على شرح
هذا المختصر بان الجسم المتحرك بالحركة الكمية يكون الكم الغير القار مقدارا
للجسم لما لا يبقى الجسم بحاله ادبه ونقصانه مقداره فيرد عليه كما هو منقول

في الحواشي التجريدية بان الكم الذي يتحرك فيه الجسم ليس غير قار لاجتماع
اجزائه نعم افراده كثيرة فهذا الجسم غير مجتمعة وهذا لا ينفي عدم قارية
فرد من افراد الكم في تلك الصورة اقول الاولى في الجواب ان يقال
ان الكم الذي يتحرك فيه الجسم له فرد واحد زماني فيلزم ان لا يتخلل المتحرك
عنه في زمان حركته فافرادها آنية يلابس المتحرك في كل آن بواحد منها فلا
يلزم خلو الجسم عن مقداره لا في الزمان ولا في الآن على انه لما اذا
كان الزمان مقدارا لا مقدارا فانه لا محذور يلزم على ان الامر بعد
في كل آن فرض ولا يكون للزمان فرد آني اصلا فهو مقدار الهيئة غير
قارة وكل هيئة غير قارة فهي الحركة هذا ما اقول لما ذهب اليه الشيخ الاشراق
من ان الغير القار بالذات منحصر في الحركة والزمان غير قار بواسطة
الحركة فعلى التقدير المذكور لا يلزم كون الزمان حركة وكونه مقدارا
لنفسه واما ايراد النقض على كلامه بان الامور التي قد تحصل على سبيل
التدريج كالمقولات التي تقع فيها الحركة وكحدوث السطح الغير القار
والجسم الشعاعي الغير القار فيما اذا قطع الجسم بشيء وكالخط الغير
القار الحاصل من حركة الكرة على السطح المستوي على ما ذكر في الحواشي التجريدية
فمبني على عدم الفرق بين الاتصاف بالشيء بالذات والاتصاف به
بالعرض واما ما اجاب به بعض المحشين عن بعض هذه النقوض بقوله
لما كانت الحركة تدريجية كانت لا يحصل السطح الغير القار فيما اذا قطع الجسم
بشيء ما فالقطع تدريجي والحاصل في كل آن من آنات القطع عرض قائم
لا سطح الامر الحركة فالحاصل في كل آن مجتمع الاجزاء لا غير فان حصول
الخط من حركة الكرة على السطح لما عرفت من ان نقطة التماس موضع الملاقات
... يكون الا ان بل لا يحصل الا بالحركة وهي في زمان الحركة غير بل اذا ... السطح
كما ذكره الشيخ في الشفا قول فيه نحو من الخلل غير خفية على من يتفحص
الاصول التي قد ذكرناها سابقا وما ذكره الشيخ في الشفا ليس الا نفي الذات

الآنية

الآنية عن الكرة للسطح في زمان حركتها عليه لا نفي الملاقات الزمانية
بينهما عنهما فالزمان مقدار الحركة ولهذا من غفل عن الحركات غفل
عن الزمان كما وقع لاصحاب الكهف ولقوم من المتألهين على ما حكى
المعلم الاول واما المطلب الثالث الذي هو كون الزمان غير مقطوع
البداية والنهاية فهو قوله ونقول ايضا ان الزمان لا بداية له ولا
نهاية له لانه لو كان له بداية لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا تجتمع
مع البعدية وكل قبلية لا توجد مع البعدية فهي زمانية ومعروضها
بالذات نفس اجزاء الزمان لما ذكرنا من ان معروض هذا النحو من
القبلية ليس نفس العدم الذي يتصف بالقبلية لزوال هذه الصفة منه
اذا تحقق بعد البعد ولا نفس شيء فرض سابقا من غير اجزاء الزمان
كالفاعل وغيره اذ قد يوجد مع البعد وبعده ايضا ولا نفس مجموع
وجود السابق وعدم اللاحق بل اعتبار امر آخر اذ قد يتحقق ايضا بعد
البعد فثبت انه اذا فرض عدم الزمان قبل وجوده قبلية لا تجامع
مع البعدية يكون الموصوف بقبلية عدمه نفس وجوده فيكون قبل
الزمان زمان وهذا خلف ففرض عدم الزمان يستلزم فرض
وجوده وهو هذا معنى قول المعلم الاول من قال بحدوث الزمان فقد
قال بقدمه من حيث لا يشعر به وكذلك لو كان له نهاية لكان عدمه
بعد وجوده بعدية لا توجد مع القبلية فيكون زمانية بالبيان المذكور
فيكون بعد الزمان زمان هف ولما ثبت ان الزمان عارض على عارض
الحركة والحركة من عوارض الجسم فالقول في الجسم والحركة كالقول في
الزمان وهذه امهات الشبهات للقائلين بقدم العالم ويمكن دفعها
لانها انما تثبت بما تقدم من المقدمتين من ان تقدم عدم الزمان على وجوده
لا يجب ان يكون زمانيا كما ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض
اخر منها لا يكون زمانيا والا لزم ان يكون للزمان زمان بل هو نوع اخر

غيرها بالزمان والشرف والمرتبة والعلية والطبع فكما عقل نوع آخر من
التقدم في الزمان بحيث لا يستدعي زمانا فليعقل مثل ذلك في
تقدم عدم الزمان على وجوده حتى لا يلزم ان يكون ذلك التقدم
زمانيا الا انك قد علمت ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض زماني
كيف وقد ذكرنا ان مصداق الحمل ومطابق الحكم بهذا النحو من التقدم
والتاخر نفس اجزاء الزمان بلا ملاحظة امر آخر غيرها ولا يمكن الحوادث
الماضية ان يطرق اليها الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله
بداية فالحوادث الماضية بداية لان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان
يجب ان يكون موجودا ومجموع الحوادث من حيث هو مجموع مما لا وجود له
في الخارج فلا يحكم عليه بما ثبت شيئا حتى يقبل بان يقال الماء ولا يلزمنا
لا نم ان الزمان لو كان له بداية وجب ان يكون له عدم قبل وجوده اذ
التناهي في المقدار سواء كان قارا او غير قار لا يستدعي السبق بالعدم
فكما ان تناهي البعد المكاني في مقداره لا يستدعي كونه مسبوقا بالعدم
فكذلك حكم تناهي الزمان فان مجرد تناهيه لا يوجب سبق العدم
سابق عليه فكما ان تناهي الفلك الذي هو محدد الجهات لا يمكن
الزمانيات لا يستلزم تاخره عن امتداد زماني موهوم او موجود
لشي او عدم امتداد تاخرا زمانيا وان كان الوهم يعجز عن ادراك تناهيه
كما يعجز عن ادراك انه ليس وراء الفلك الاعلى شي لا خلاء ولا ملاء ولما
ثانيا فهو ان الزمان لما كان امرا متصلا موجودا في الخارج كما بينا فيجري
فيه اكثر البراهين المذكورة في تناهي الكميات من التطبيق والتضايف
الوسط والطرف والحيثيات والاعداد بعلم اجزاءه مجتمعة غير محتاج
في نفي جريان تلك البراهين لانه وان لم يجتمع اجزاءه في حد الحد
ولم يحضر بعضها عند بعض في مدارك المحبوسين في مطمورة الزمان
المسجونين في سجن المكان لكنها في الواقع موجودة بوجود واحد تحقيقي

وجودم

وبالنقل

وبالنظر الى المبادي العالية على الزمان والمكان وما هو اعلى منهما
مجتمعة التحقق مستوفاة الحصول اذ لا تقدم ولا تغير هناك الا
المستحيلة بل كل ما يكون وجوده تدريجيا بالقياس الى زماني فهو
دفعي بالقياس الى المراتب الرفيعة وكذلك كل ما هو بالجهة غائب عن
مكاني فهو حاضر عندهم فالتجدد والتصرم والحصول والغيبة انما يتحقق
في الزماني والمكاني بالنسبة الى الزماني الآخر والمكاني الآخر واما
بالنسبة الى القدوس الحق ومن هو ضرب من ملائكته فلا يتصور شي منها بوجه
من الوجوه فاذا كان الزمان في الواقع بالقياس الى المفارقات في
الحق الاول موجودا متصلا فلا يعقل منع جريان تلك البراهين
ولقائل ان يقول لما كان المتناهي واللانهاية من باب المتضايف
والمتضايفان متى كان احدهما بالفعل كان الآخر بالفعل وان كان
بالقوة كان بالقوة فنقول لما كان الزمان متناهيا في الوجود كانت
نهايته الآن فلا يخلو اما ان يكون موجودا لان مع الزمان متناهيا له
فيكون للزمان معية ومقارنة في الوجود مع الآن وهذا باطل لان الزمان
منقسم والآن غير منقسم فكيف يكون بينهما مطابقة واما ان يكون
وجوده متقدما على وجود الزمان فيكون الآن بالفعل حيث يكون الزمان
بالقوة مع انهما متضايفان والمتضايفان لا يكون احدهما بالفعل
والآخر بالقوة وهذه الشبهة قد سنحت لي في سالف ايام التحصيل وقد
عرضتها على استادي ادام الله علوه ومجده فافاد ان الزمان على تقدير
التناهي لا يلزم ان يكون له طرف بالفعل فان التناهي قد يطلق
بمعنى قطع الامتداد في جهة تمادية وقد يطلق بمعنى تناهي العدد العارض
للمقدار بسبب تجزيته باجزاء متناهية وقد يقال المعنى الثاني
الاول كما في محيط الدائرة فليكن الزمان ايضا من هذا القبيل وهذا
وان امكن الجواب عنها بوجوه الاول ان متقومة بالحركة الحادثة

فان بدايتها ان كانت موجودة فلا يخلو اما ان يكون التي هي بدايتها
موجودة معها او لا والثاني لامتناع التطابق بين بداية الحركة وبينها
وان لم يكن موجودة كان احد المتضايفين بالفعل والاخر بالقوة فيلزم
ان لا يكون شيء من الحركات متناهيا هف الثاني ان المضاف قد
يكون بسيطا حقيقيا لا يكون معنى غير نفس الاضافة وقد يكون ذا امر
من مقولة اخرى قد يعرضها الاضافة وهو المضاف المشهور فنقول
لكل من الزمان المتناهي والآن الذي هو طرفه حقيقة سوى كونه
مضافا فانهما باعتبار ذاتيهما لا يجب ان يكونا معا في الوجود ولا
انما تعرض لهما في العقل ولا استحالة في وجودهما دفعة في العقل الثالث
ان الآن ليس له مفهوم محصل بل لا معنى له الا مقطع الزمان وهو
سلبي فعلى تقدير تناهي الزمان لا يكون له تعلق بالوجود حتى يجامع
وجوده مع عدم الزمان والاضافة انما تعرض له باعتبار تحققه في
العقل وقد قلنا انه لا محذور في اجتماعه مع الزمان دفعة في العقل و
اما ما تمسك به رئيس الفلاسفة في كتبه كالشفاء والنجاة والتعليقات و
المبدأ والمعاد من انه لو كان الزمان حادثا لكان فرض حركتين
متفاوتتين تنتهيان مع بداية الزمان اما ان يكون ممتنعا او ممكنا
فان امتنع فذلك الامتناع ان كان عائدا الى ذات المبدأ فيلزم
انقلاب الشيء من الامتناع الى الامكان وان كان عائدا الى قدرته تعالى
يلزم انتقاله من العجز الى القدرة وكلاهما محال فاذن هذا
الفرض ممكن فلا يخلو اما ان يمكن ان يبتدئ الحركتان العظمى والصغرى
معا وتنتهيا او لا يمكن ومحال ان تبتديا معا وتنتهيا معا فلا بد
من ان تتخلف الصغرى عن الكبرى بشيء فما تخلفت به عنها هو مقدار
ذو تقدم وتأخر هو الزمان فيكون قبل الزمان زمان وهكذا الى غير
النهاية فهنا امكان وجود الحركات المختلفة فيدل على وجود المدة ثم بعد ذلك

يدل

يدل بوجود المدة على وجود الحركة والمتحرك فهو ليس مسلكا برهانيا
بل مبناه على قانون الجدل كما اعترض عليه الشيخ مع بعض المتكلمين من
المعتزلة حيث يقولون [illegible] الاولى فطول ما بين خلق العالم
ووجود الله ووجود كما يصفون فوق محدد الجهات خلا غير متناه فان امكن من
ان يقول على تقدير تناهي الامتداد الزماني لا يكون فرض وجود الحركة
في الازل ممكنا بفرض وجود الممتنعات بالذات فان الازلية على الزمان
مأخوذة في المفهوم من طبيعة الحركة والممتنع بالذات لا يكون مما يتعلق به
القدرة اذ المصحح للمقدورية هو الامكان وليس قبل الزمان كمية موجودة
او موهومة حتى يمكن العقل من فرض وجود حركة او حركات فيها بل هذا
بات الناس من مخترعات الوهم وغيرها فكما ان للوهم ان يتصور كرتين
محيطتين بالعالم مماس السطح الباطن من كل منهما السطح الاعلى من العالم
بحيث يكون ما بين سطحي احدهما مثلا ذراعا وما بين سطحي الاخرى ذراعين
وهذا التوهم لا يوجب تقدير البعد او الخلاء وعلاوة فوق المحدد فكذلك
حكم فرض الحركتين المختلفتين قبل وجود الزمان لا يقتضي ملاحظة امتداد او عدما
منتهيا فكما ان فرض الكرتين على الوجه المذكور فكذلك فرض الحركتين
ثم ان الشيخ ايضا اعترف بان هذه الحجة على انه نظر جدلي بل على انه مسلك جدلي
مسلك للخصم كما يظهر من كلامه حيث قال في الاشارات والنجاة ان المجانين
يلزمهم ان يضعوا وقتا قبل وقت بلا نهاية وزمانا ممتدا في الماضي
بلا نهاية وهو بيان جدلي اذ الشخص قادنا الى البرهان النمط الثاني
في الفلكيات وفيه ثمانية فصول الفصل الاول في اثبات كون الفلكيات
محددة اعلم ان الجهة عبارة عن طرف الامتداد الواقع في مأخذ الاشارة
والاشارة في الحقيقة تخييل الامتداد لا نفس الاشارة فعل المشير بحسب يطلق
على سبيل المسامحة او بحسب الاصطلاح على الامتداد الموهوم الذي اخذ من
المشير الى المشار اليه والجهات المعتبرة لان الابعاد التي تعتبر في الاجسام

الفلكيات

١٥٦

وهي المثلثات على الزوايا القائمة المشتركة ولكل منها طرفان فاطرافنا
الستة هي الجهات الست التي يقع اليها الاشارة وهي قد يكون سوى ذي
سطحين بالفعل كالمكعب وقد يكون بالقوة والفرض كما ذكر فاثنان
منها طرفا الامتداد الطولي ويسميهما الانسان باصطلاحه البعد الطولي الواصل
بين راسه وقدميه حين هو قائم وهو طول القامة بالفوق والتحت فالفوق
منهما ما يلي راسه بالطبع والتحت ما يلي قدميه بالطبع واثنان طرفا
الامتداد العرضي ويسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال
اليمين ما يلي اقوى جانبيه غالبا والشمال ما يقابله واثنان طرفا
الامتداد الباقي ويسميهما باعتبار سمك قامته بالقدام والخلف فالقدام
ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم يسميها في سائر الحيوانات بل
الاجسام وان لم يتمايز اطرافها كالفلك فانه قد يشبه الفلك بحسب
الحركة الشرقية بانسان يكون احد قطبيه علوه والقطب الاخر سفله
وجهة الشرق التي منها يظهر تلك الحركة يمينه ثم يشبه بحيوان من الانسان
يظهر منه قوة حركته وجهة الغرب شماله ووسط سماء قدامه وما يقابله
خلفه اذا علمت هذا فنقول المشهور ان من هذه الجهات الست وهي الفوق
والتحت حقيقيتان لان الفوقية والتحتية ثابتتان بالطبع متوجه
لبعض الاجسام في حركاتها الطبيعية الى احديهما والبعض الاخر منها الى
لم يتبدل احديهما الى الاخرى ولهذا لا يتبدل احديهما بالاخرى اذ ليس ثبوتهما
باعتبار اضافتهما الى شيء خارج عنهما فليس فوقية الفوق باعتبار
وقوعه فيما يلي راس الانسان ولا تحتية التحت باعتبار وقوعه فيما يلي
قدميه بل الوضع الطبيعي للانسان هو ان يكون كذلك فاذا انقلب
هذا الوضع بالانتكاس لم يبق الانسان على الوضع الطبيعي لا ان ينقلب
الفوق تحتا وبالعكس بخلاف الاربع الباقية فانها ليست حقيقية فان
كونها تلك الجهات ليست باعتبار نفس الحقيقة بل باعتبار اضافتها الى ما

هو خارج

هو خارج عنها بل كل منها عند التحقيق جهة فوق او تحت اعتبرت معها
اضافة الى شيء تارة فصارت بها جهة فلك يقابل فلك لشيء اخر
فصارت بها جهة اخرى مقابلة للجهة الاخرى ولهذا يتبدل بتلك
الاضافات فان اليمين مثلا في الحقيقة جهة فوق او تحت اعتبر كونها
واقعة فيما يلي اقوى جانبي الانسان وكذا اليسار انما هي احديهما
معتبرة معها وقوعها فيما يلي اضعف الجانبين ولهذا ينقلب اليمين
يسارا او بالعكس بانقلاب الاضافتين والى ما ذكرنا اشار بقوله وبناء
الى بيان كون الفلك محددا ان هاهنا جهتين متقابلتين لا
تتبدل لان احديهما فوق والاخرى تحت فان قلت لما كانت جهتا الفوق
والتحت على ما قررتم ما يلي راس الانسان وقدمه بالطبع فالتبدل
يجري فيهما كما يجري في الجهات الاربع الباقية ونعرف ذلك لان الشخصين
القائمين على طرفي قطر الارض راس كل منهما وقدمه على النحو الطبيعي
فيكون الجانب الذي يلي راس كل منهما يلي قدم الاخر بالطبع فيكون
فوق كل منهما تحتا بالقياس الى الاخر وكذلك العكس فكيف قلتم انهما
لا تتبدلان قلت الذي يلي راس كل منهما بالطبع وهو ما يلي قدم الاخر
بالطبع فان النسبة التي لراس كل من الشخصين مع الجهة المحاذية له
نسبة طبيعية ليست هي كنسبة قدم الشخص الاخر معها فالجانب نسبة
لقدم الشخص الاخر لو فرضنا انه موضع راس الشخص الاول نسبة طبيعية
وليست كذلك فلا يكون نسبة راس شخص الى ما يحاذي راسه من السماء
كنسبة قدم الشخص الاخر اليه وكل واحد منهما اي من الفوق والتحت جهة
ذو وضع غير منقسم في امتداد ماخذ الحركة اي الامتداد الذي يأخذ تقع
فيه الحركات المستقيمة ومتى كان كل واحد منهما كذلك اي موجودا ذا
وضع غير منقسم في ذلك الامتداد كان الفلك محددا لهما فلنا
ان الجهة موجودة ذات وضع لانها لو لم يكن كذلك اي لو لم يكن فوات

١٥٥

وضع لما امكنت الاشارة اليها لامتناع الاشارة الى الامور المجردة عن
الوضع ولو لم يكن موجودا لما امكن اتجاه المتحركات اليها فنفي كلام ليس في
شرع غير مرضية فاندفع ما اورده الشارح الميبدي من انهم جوزوا الاشارة
الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط السطح والى
السطح المتوهم في وسط الجسم مع عدم وجودها لعدم تركيب المتمادي من
الغير المنقسمات فلا يلزم كون المشار اليه موجودا في الخارج بل يلزم احد
الامرين اما وجوده فيه او وجود المحل الذي يتوهم المشار اليه فيه ولا
يخفى عليك ان كون الغاية في الحركة لا يقتضي ايضا الا في توجه المتحرك الى
الجهة يعني وهذا لا يتوقف على المقدمة الاستثنائية المطوية في الكلام
اعني ولكن اتجاه المتحرك الى الجهة ممكن بل واقع فان الاجسام العنصرية
تحركت بعضها الى الجهة الفوق وبعضها الى الجهة التحت وانه لم يكن نفس
الجهة غاية لحركاتها بل الوصول اليها او القرب منها وعلم ايضا ان توجه
المتحرك اما ان يكون الى موجود بالفعل او الى ما يوجد بالحركة وهو ان
الجهة لا يحتمل نفسها الحركة فيجب ان يكون موجودا بالفعل اما قبل
الحركة او معها فانه لو لما انها غير منقسمة في امتداد ماخذ الحركة لانها
لو انقسمت فلا اقل من ان يكون له جزءان فاذا صارت المسافة
مقطوعة ووصل المتحرك الى اقرب الجزئين فاما ان يسكن او يتم على
حركته فان سكن لزم ان يكون المقصد هو الجزء الاقرب ولا يكون الابعد
وصل اصلا اذ لا بد ان المقصد الا ما ينتهي اليه الحركة او وصول المتحرك اليه
وان لم يسكن بل تحرك فاما ان تحرك عن المقصد او الى المقصد فان
تحرك عن المقصد لم يكن ابعد الجزئين من الجهة وان تحرك الى المقصد لم
يكن اقرب الجزئين من الجهة فثبت ان الجهة موجودة ذات وضع غير منقسمة
في ماخذ الحركة واذا ثبت هذا اوضح هذه المقدمة فنقول في بيان المدعا لزمه
ان كل واحدة منهما اما جسم او جسماني لكنهما ليستا بجسم لعدم قبولها

الانقسام

الانقسام في امتداد ماخذ الحركة ووجوب كون الجسم قابلا للانقسام في
سائر الامتدادات فهي اذن موجودة جسمانية غير جوهرية لانحصار ما
سوى الجسم من ذوات الاوضاع الجوهرية فوضعها لا يكون بالذات بل
بامر اخر يحددها وتعين وضعها فنقول تحدد الجهات ليس في خلاء
لامتناع تحققه ولا في داخل تحت ملاء متشابه اي جسم متشابه من حيث
انه متشابه سواء لم يوجد فيه اختلاف اصلا كالجسم الذي لا يكون متناهيا
او وجد فيه اختلاف ولكن لا يكون تحديد الجهتين من حيثية اختلافه
والاحتمال الاول وان كان محالا في نفسه لكن اثبات تحدد الجهات لا
يتوقف على استحالته والا لما كانت الجهتان مختلفتين بالطبع ضرورة
تشابه الحدود المفروضة في الملاء المتشابه وعدم تحقق الاختلاف المقتضي له
بالذات فيه فلا يكون احدهما مطلوبا لبعض الاجسام كالنار والهوا
بالطبع والاخرى مهروبا عنه وكذلك السفلى مطلوبا لبعض اخر كالارض
والماء بالطبع لا يقال عدم اختلافهما انما يلزم ان لو كان تحددهما
في ملاء واحد متشابه فلم لا يجوز ان يكون تحددهما بحسب ملائين متخالفين
لانا نقول هذا ايضا يستلزم عدم تخالف الجهتين لان كل واحد منهما
على هذا التقدير يجب ان يتعين في ملاء واحد لكن الحدود في الملاء
الواحد متشابهة صرفة وتعين بعضها لان يكون جهة منهما دون غيرها
مع تشابهها في كونها فرضية ترجيح بلا مرجح فيبقى الجهتان غير متعينتين
لكنهما متعينتان هف وكذا الحال فيما اذا فرض تحددهما بحسب ملاء
واحد غير متشابه كما يظهر بالتامل فاذا تحدد الجهات حيث كانت
حقيقية جسمانية غير متعينة في خلاء ولا في ملاء متشابه انما يكون في اطراف
ونهايات خارجة عن الملاء المتشابه سواء كانت طرفا ونهاية له
او لغيره وكهذا البحث فانها يتحدد بمركز الفلك وهو نهاية للخط المار من
المحيط الى المركز وخارجه عن الملاء المتشابه الذي هو الفلك في التحدد

المتشابهة ومن لفظ الجمع حمل على المشابه وتقييد الملاء بالمتشابه مجرد ما
هو الواقع بلا توقف بيان المط على ذكره ههنا ومتى كان كذلك
اى يكون الجهات متحددة ومتعينة باطراف ونهايات خارجة عن الملاء
المتشابه كان تحددها بجسم كرى لان تحددها اما ان يكون بجسم واحد
او باجسام متعددة فان كان بجسم واحد وجب ان يكون كريا لان الجسم
الذى ليس بكرى لا يتحدد به جهة السفل لان جهة السفل غاية البعد عن جهة
الفوق لانهما متقابلتان بالطبع فان الاجسام الطالبة لاحدهما
بالطبع هاربة عن الاخرى بالطبع وايضا احدهما ما يلى رأس الانسان
بالطبع والاخر ما يلى قدمه بالطبع فهما طرفان متقابلان لامتداد
واحد ويلزم من ذلك ان احدهما اذا كان فى غاية القرب من جسم يكون
الاخر فى غاية البعد عنه بالضرورة فلا بد لتحدد جهة السفل بالنسبة
الى ما هو البعد عنه من كون ما سفلا او صار فوقا بالنسبة اليه ولا يتحدد به
اى بالجسم الغير الكرى غاية البعد اما اذا كان البعد خارجا فظاهر
انه لا يتحدد بالكرى ولا بغير الكرى اذ كل بعد يفرض من ابعاد الابعاد من
جسم يمكن فرض بعد ابعد منه وليس مرتبة من مراتب البعد ارجح بان
يكون ذلك الجسم محددا له دون غيرها اذا كان البعد داخلا فلان فى
غير الكرى لا يوجد حد يكون غاية البعد الداخل عن محيطه فان كل نقطة
تفرض فى المضلعات اذا كانت لها غاية البعد عن حد يكون لها غاية القرب
من حد اخر فان الحدود فى الجسم المضلع كالمكعب موجودة بالفعل فكل نقطة
تفرض منه غاية من النقطة الوسطية الى واحد من السطوح يكون من
الوسطية بالنسبة الى السطح المقابل له والنقطة الوسطية لا يكون غاية
البعد بالنسبة الى سطح فلا يوجد فى المضلع نقطة هى غاية البعد فعلى هذا
لا يرد ما قيل انه ان اريد بها غاية البعد الداخل غاية البعد عن مجموع
نهايات الجسم من حيث هو مجموع فلا نم انه لا يتحقق فى غير الكرى لجواز ان

يفرض

يفرض فى المكعب نقطة يكون غاية البعد من مجموع نهاياته من حيث
المجموع وان لم يكن غاية عن كل واحدة نهاياته وان اريد غاية البعد عن كل البعد ه
واحدة من نهاياته فهذا المعنى كما لا يوجد فى غير الكرة لا يوجد فى الكرة
ايضا اذ المركز ليس غاية البعد عن كل نقطة من محيط الكرة لانا نقول
محيط الكرة سطح واحد والنقط الغير المركزية كلها اقرب اليه من المركز
واختلاف تلك النقط قربا وبعدا بحسب الاجزاء المفروضة فى المحيط
غير معتبر لابتنائه على مجرد الفرض والتوهم والامور الغير المحققة غير
معتبرة فيكون المركز غاية البعد عنه فان كان المحدد جسما كريا فيحدد
بمحيطه جهة القرب عنه وهى الفوق وبمركزه جهة البعد عنه وهو التحت
وان لم يكن كريا لا يتحدد به الا احدى الجهتين وهى الفوق دون الجهة
الاخرى فلا يتحدد به جهة السفل فما فرضناه محددا الجهتين لا يكون
محددا لهما هف وان كان تحدد الجهات باجسام وجب ان يحيط
بعضها ببعض والا اى وان لم يكن بعضها محيطا ببعض لم يتعين بها
غاية البعد لان ما هو البعد عن بعضها فهو اقرب من الاخر فى بعض الجهات
وكل ما يفرض غاية البعد عن بعضها لم يكن غاية البعد عن المجموع بل
يكون غاية القرب من البعض الاخر فى الامتداد الواصل بينهما والاولى
ان يقال انه لو كان كل واحد من الجسمين المتباينين محددا فانما
يتحدد به جهة القرب واما جهة البعد فلا يتعين بشئ منهما اصلا لان
البعد عنهما اما فى الداخل او فى الخارج وغاية البعد الخارج عن الجسم
غير متحدد به كما علمت وغاية البعد الداخل عن احدهما انما يتحقق
اذا كان كريا وكانت نقطة المركز غاية البعد عنه فهى لا يكون غاية
البعد عن الاخر لان البعد الداخل فى احدهما خارج عن الاخر والبعد
الخارج عن الجسم لا يتحدد به وايضا يلزم على تقدير تحدد احدى
الجهتين بالقرب من كل واحد من الجسمين المتباينين ان لا يكون تلك

الجهة واحدة معينة بل يكون جهة الفوق مثلا جهتين مختلفتين بل يلزم
المقرب من احديهما البعد عن الاخرى لان قرب كل جسم يستلزم البعد
عن الجسم المباين له لكن الفوق جهة واحدة معينة يقصدها بعض
الاجسام بالحركة المستقيمة ويتركها البعض الاخر فلا يكون محدد القرب
جسمين متباينين لا يقال لنا ان نكتفي في تحديد الجهتين بجسمين
متباينين باعتبار القرب فقط من غير احتياج الى اعتبار البعد
بان يكون الجسمان المتباينان مختلفين بالطبع ويتحدد بقرب كل
منهما واحدة من الجهتين اللتين هما الفوق والتحت لانا نقول لما
كانت تانك الجهتان متقابلتين حتى ان اي بعد فرض من احدهما
كالفوق مثلا في كل جانب ينتهي الى الجهة الاخرى التي تقابلها وهي
السفل وبالعكس فعلى التقدير المذكور لا يلزم ان يكون البعد عن
احد الجسمين قربا من الاخر لاحتمال وقوعه في سمت غير الامتداد الواصل
بينهما فالبعد عن احدهما الذي ليس قربا من الاخر يكون جهة حقيقية
مغايرة لكل من جهتي القرب منهما اذ كل جهة راجعة الى الجهة الحقيقية
كما مر ذكره لكن المعلوم من الجهة الحقيقية ليس الا الفوق والتحت فقط
علم ان المحدد لو كان اجساما فيجب ان يكون بعضها محيطا بالاخر
ويحصل المطلوب لان المحيط من تلك الاجسام اما ان يكون كريا او لا فان
لم يكن كريا لا يتحدد به الا جهة القرب منه واما جهة البعد عنه فلا يتحدد
اصلا سواء كان المحاط به كريا او غير كري لان مركز المحاط وان كان
غاية البعد عنه لكن لا يكون غاية البعد عن المحيط الغير الكري وان
كان المحيط كريا فهو كاف في تحديد الجهتين باعتبار محيطه ومركزه على
ما مر بيانه ويقع المحاط حشوا لا مدخل له اصلا في تحديد الجهة من حيث
هي جهة وان كان وجوده ضروريا لتعيين نقطة المركز وقيامها
لا من حيث انها نهاية جهة السفل وبين الاعتبارين فرق لا يخفى على

بعض

بعض فحدد والجهات يجب ان يكون جسما واحدا كريا ولزم مما ذكرنا كونه
محيطا بالاجسام المستقيمة الحركة فيكون المحدد للجهات فلكا اذ لا نعني
بالفلك الا جسما كريا محيطا بالاجسام العنصرية المستقيمة الحركة فثبت
ان الجهة الحقيقية اذا كانت موجودة ذات وضع غير منقسمة في امتداد ماخذ
الحركة كان الفلك كريا فحصل المطلوب وهو اثبات الفلك المحدد واما
اثبات ما سوى الفلك المحدد من الافلاك وبيان استدارتها فيحتاج
الى نظر اخر طبيعي او هندسي وللحكماء على كروية الافلاك براهين منها
طبيعية ومنها تعليمية يؤدي ذكرها الى التطويل وانا انما نقل عن
المعلم الاول وتمسك به صاحب المباحث على كروية المحدد بانه لو كان
مضلعا لزم الخلاء عند خروج الزوايا عن احيازها وكذا لو كان بيضيا
او عدسيا يحتاج الى فراغ وموضع قال فان الكرة لا يحتاج الى ذلك
فهو من الاقناعيات وليس ببرهان فان البيضي لما كان متولدا من
دوران القطع الناقص على قطره الاطول والعدسي متولدا من دوران على
قطره الاقصر فاذا لم يكن الحركة الا على القطر المتولد ذلك الشكل من الادارة
عليه لم يلزم الا ما لزم من حركة الكرة من عدم الاحتياج الى فراغ ومكان
ونقل الشيخ الرئيس عنه انه كل من مثل هذا كلام منه لك الفيلسوف منهما ما
والعالم قال ثامسطيوس في تفسيره لكتاب السماء انه ينبغي ان يحمل كلامه على احسن
الوجوه من ان حركة المدورة في الكرة لا يقع منها بوجه من الوجوه خلاء
وقد يمكن ذلك في الشكل البيضي اذا تحرك على قطره الاقصر والعدسي اذا
تحرك على قطره الاطول وانت تعلم ان كلامه بهذا الاعتبار لا يخرج
عن الشين اذ يجوز ان يكون حركة الفلك اذا كان بيضيا على غير قطره
الاطول ممتنعا وكذا اذا كان عدسيا على غير قطره الاقصر فلا يلزم الخلاء
الا على فرض امر مستحيل فلا محذور فيه ومن الاقناعيات ايضا قول الفلاسفة
ان الشكل الكري افضل الاشكال فهو الملائق بالجرم السماوي لما ان شكل الكرة

افضل فلانه اقدمها بالطبع واعمها بالذات واحوطها لما يحويه و
احكمها في القوام واصونها عن الآفات اما الاول فلان المتشكل به
انما يتصف بالوحدة الطبيعية والمتشكل بساير الاشكال انما يتصف
بكثرة عارضة غير طبيعية اعني الاضلاع والزوايا ولا شك ان الوحدة
في كل شيء قبل الكثرة فانها بالطبع اقدم منها بالعشر وايضا اثبات
جميع الاشكال المضلعة يتوقف على اثبات الشكل الكري واثباته لا يتوقف
على اثبات شيء كما يظهر لمراجعة كتب الهندسية فيكون اقدمها بحسب
الوجود العيني والعلمي جميعا واما الثاني فلانه ذو مبدأ محدود وهو
المركز وذو غاية محدودة هي المحيط وذو واسطة محدودة هي البعد
بينهما ومتى زيد او نقص منه لم يكن كريا وليست الحال في الاشكال
الاخر هكذا واما الثالث فلانه يشتمل على كل ما يكون نظيره مساويا لقطره
ولن يشتمل عليه شيء مما هو مساو له في المقدار ويدل على كروية الفلك
من هذا السبيل قوله تعالى وانا له لموسعون واما الرابع فلان الكتاب
الهندسي دال على ان الاشكال التي هي ذوات الاضلاع الكثيرة تنحل
الى ما هي ابسط منها اعني المثلثات ثم المثلثات قد تنحل بحسب
تجزيتها الى مثلثات اخرى وليس هذا الصنع ثابتا في الشكل الكري
واما الخامس فلان الجسم ذا الزاوية معرض للآفات بحسب عروضها
للزاوية لخلوها عما يقويها على مقاومة المصادم بخلاف
الكري لتساوي جوانبها وعدم رجحان بعضها على بعض في عروض
الآفة ويدل على كروية الفلك من هذا السبيل قوله تعالى فارجع
البصر هل ترى من فطور ولما ان افضل الاشكال اليق بالجرم الفلكي
فلان الجرم الفلكي هو اكمل الاجسام فيجب ان تكون مختصا بهذا الشكل
الذي هو اشرف الاشكال فهذه حجج اقناعية على كروية الفلك ذكرها الشيخ
الحكيم ابي الحسن العامري في كتاب الابحاث عن الاحداث والامام الرازي

في

في المباحث المشرقية مسئلة في ان الفلك بسيط اي لم يتركب من
اجسام مختلفة الطبايع بحسب الحقيقة اي بحيث يكون لبعض منها
طبيعة ولبعض آخر طبيعة اخرى فان بعضا من الافلاك وان تصلت
بجزء منه صورة كوكبية او تدويرية او خارجية لكن ليس للباقي صورة
تخالف تلك الصورة كما في المركبات العنصرية وقد يطلق البساطة
في الاجسام على معنيين آخرين احدهما ان لا يتركب من اجسام مختلفة
الطبايع بحسب الحس فيشمل الافلاك والعناصر والاخلاط الاربعة
والاعضاء البسيطة الحيوانية والمركبات المعدنية وبعض النباتات
والآخر ان يكون كل جزء مقداري منه مساويا له في الاسم والحد
فيخرج منه الافلاك وبعض من الاعضاء البسيطة فان الاسم قد يكون
موضوعا للطبيعة بشرط اتصافها بصفة مخصوصة لا يوجد في الجزء
وحدث باعتبار ذلك الاسم كالشريان مثلا فانه لما اشترط تحقق
وطول الشكل والحركة والسكون في وضع ذلك الاسم وكذا في
حده لم يصدقا على جزئه لان جزءه غير مشارك له في تلك الصفة وان
شاركه في اصل الطبيعة فقط وفي اسم يوضع لها وكذا الفلك فان اسمه
موضوع للطبيعة الفلكية بشرط اتصافها بالاستدارة فلا يصدق
هذا الاسم على جزئه لانتفاء هذا الشرط عنه هكذا قيل واقول لو
كان اسم الفلك موضوعا للطبيعة مع قطع النظر عن الشرط المذكور
لما صدق ايضا على جزئه لان جزء الفلك ليس فلكا بحسب الحقيقة كما
مر سابقا بل من حيث الشكل فقد ضلل بعضهم المعنى الاخير الى معنيين
بتقسيم الجزء الى ما هو بحسب الحقيقة والى ما هو بحسب الحس فقال يخرج
الافلاك والاعضاء البسيطة في المعنى الثاني دون الاول اذ فيهما
اجزاء مقدارية هي العناصر ولا يشاركها في اسمها وحدودها والاول
التحقيق ان الجزء المقداري مطلقا ما يكون مساويا للكل في الاسم والحد

كالعنصر جواهر ولا يكون لحقيقة الفلك جزء مقداري على ما حققنا بل الجسمية
كسائر الاجسام فلا يكون الفلك مندرجا في شيء من هذين المعنيين
المحصل اليهما المعنى الاخير والاجزاء المقدارية لحقيقة بعض المركبات
العنصرية كالياقوت والاعضاء البسيطة ليست هي العناصر بل العناصر حين
اجزاء لحقيقة تلك المركبات من حيث انها حقيقة واما اجزاؤها من
حيث انها نوع مخصوص فلا يكون الا ما يوجد معها القشرة والتي عشر
التركيبية فيندرج تلك المركبات تحت كل من هذين المعنيين الا ان
ما يكون الاسم والحد للطبيعة ماخوذة مع صفة لا يوجد في الجزء كما نشير
كما مر فلا فائدة في تحليل المعنى الاخير الى المعنيين لانه لا يقبل الحركة
المستقيمة اي لا يتبعه ومتى كان الفلك كذلك كان بسيطا اما بيان
انه لا يقبل الحركة المستقيمة فلان كل ما يقبل الحركة المستقيمة اذا فرض
فيه هذه الحركة فانه يتحرك الى جهة وتارك لاخرى وكل ما هذا شأنه عن جهة
اي المتحرك الى جهة والتارك عن اخرى على سبيل الامكان وان لم يتحقق
بالفعل فالجهات متحددة قبله من حيث هو كذلك لان امكان
طلب الجهة وتركها انما يكون بعد تحددها وكل ما يتحدد الجهة قبله
فهو لا يحدد الجهة لان محددها قبلها فالقابل للحركة المستقيمة لا يحدد
الجهة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما يحدد الجهات فهو لا يقبل
الحركة المستقيمة ثم ان الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة والى هذا اشار
بقوله والفلك ليس كذلك بل يتحدد به الجهات فلا يكون قابلا للحركة
المستقيمة واعترض عليه بان تحدد الجهات قبل الاجسام التي هي
ذوات الجهات والحركات المستقيمة بالجسم المحدد يوجب كون ذلك
الجسم متقدما عليها لان محدد الجهات لما كان سببا لها يكون
متقدما عليها وهي لا تستوي نوع حدوث لنوع عن تلك الاجسام
فهي اما ان يكون متقدمة عليها او حاصلة معها وعلى التقديرين يلزم

تقدم

تقدم المحدد على تلك الاجسام لان المتقدم على المتقدم والمتقدم على
المعلول متقدم كما مر في بحث التلازم بين المادة والصورة وذلك
التقدم اما بالعلية واما بالطبع وكلاهما محالان اما الاول
فلاستحالة ان يكون الجسم علة فاعلية كما بين في موضعه واما الثاني
فلان المحدد كما سبق محيط بسائر الاجسام وتقدم المحيط على المحاط
يوجب امكان الخلاء كما سيجيء في اثبات تكثر العقول وهو ممتنع وجوابه
ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهات والحركات المستقيمة ليس من
حيث انها اجسام بل من حيث انها ذوات جهات فيجوز ان يكون بالعلية
بان يكون علة لها من حيث اتصافها بهذه الصفة اللازمة لها في
يجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد من حيث انه محدد يوجب رفع
ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب
رفع المحدد من حيث انه محدد ولا نعني بالتقدم الطبيعي الا كون المتقدم
بحيث يوجب رفعه رفع المتأخر من غير عكس ومتى كان الفلك كذلك
وجب ان يكون بسيطا اذ لو كان مركبا فاما ان يكون كل واحد من
اجزائه البسيطة على شكل طبيعي او قسري او البعض على شكل طبيعي والبعض
الاخر على شكل قسري لا سبيل الى الاول والا لكان كل واحد منها كريا
لان الشكل الطبيعي للبسيط هو شكل الكرة لان الفاعل الواحد الذي
هو الطبيعة في القابل الواحد الذي هو الجسم لا يفعل الا فعلا
واحدا متشابها وكل شكل غير الكرة وان كانت هي الاناء وية له
كالاشكال المضرسة والحلق فيه اختلاف ابعاد عن المركز واختلاف
امتداد في الطول والعرض والطبيعة البسيطة لا يفعل من نوع واحد
الا فعلا واحدا لكن استشكل الامر في الكرة المجوفة الصادرة عن الطبايع
البسيطة الفلكية والعنصرية اذ يوجد فيها اختلاف سطحين اقول
ودفعه بان حقيقة كل من كليات الافلاك والعناصر يقتضي لذاتها ان

يكون لها مكان خاص ووضع خاص وهيولى كل منها ايضا لا يقبل الا
مقدارا معينا فالطبيعة اقتضت ولا في مادة كل منها مقدارا معينا
في موضع معين فاقتضت بعد ذلك شكلا يكون ذلك الشكل ابسط
الاشكال المستديرة في حق ذلك الجسم لحصول التجويف لا بمقتضى الطبيعة
بالذات بل بالعرض ثم ان بعض اعاظم الفضلاء قال اذا المقتضي عن
حصول الكرة المجوفة عن الطبيعة البسيطة فافادنا علة يتصور بها ان
كرات العالم بعضها عن بعض بوجه لا يلزم حصول كرة مجوفة بالذات من
طبيعة واحدة وقال ان العالم الجسماني كان اولا كرة مصمتة
متشابهة تحصل في شطر منه وهو من اقصى الثامن الى المركز هيئة
منفصلة بها انفصلت فافرزت كرة مصمتة متشابهة فبقيت فوقها
كرة مجوفة هي الفلك التاسع ثم عرضت من اقصى السابع الى المركز هيئة
اخرى منفصلة فانفصلت فافرزت كرة اخرى مصمتة ايضا فبقيت هي
الثامن وهكذا حصلت هيئات في كل ما بقي الى ان انتهى الى كرة الارض و
ليس شيء من هذه الهيئات المنفصلة المتضاعفة الواردة بعضها على
بعض بصورة منوعة وتتعلق بكل ما في من الافراز والتفصيل نفس مجردة
او صورة منوعة ولما كان بين تلك الهيئات وتعلقات النفوس
والصور بالبواقي معينة اثبت لم يلزم خلو جسم من الجسم في مرتبة عن نفس او
صورة يكون مبدا ميل وضعي مستدير او اين مستقيم وبهذه الصورة
يتصور افراز الكواكب والتداوير والخوارج ليبقى كرات غير مصمتة
او غير متشابهة انتهى كلام الفاضل [illegible] والعجب ممن ارتاضت نفسه
بالرياضيات الفلسفية وفني عمره في تحقيق المعارف الحكمية ثم اتى بما
لا يمكن تصحيحه بالكلام الغياثي ما هو بدليل في نفسه لوجوه من الخبط
والخلل الاول انه يلزم على تصويره كون الوجود اولا متعلقا بجسم واحد
ليس له في نفسه احدى النفوس والصور الطبيعية غير الصورة الامتدادية

وانما اكتسب سائر النفوس والصور بعد الافراز بواسطة تلك الهيئات
المنفصلة وقد علمت بطلان هذا القول بما سبق في مباحث التلازم
بين المادة والصورة من ان الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الامتدادية
ما لم يقترن بصورة اخرى طبيعية ولا المادة يتقوم بمجرد الابعاد
بل الابعاد تابعة في وجودها بوجود صورة اخرى لبقاء الابعاد
الهيولانية كما يظهر بتامل حال التخلخل بالحرارة والتكاثف بالبرودة
من تبدل الابعاد وبقاء الصورة النوعية الثاني ان تعلق كل
هيئة منفصلة ببعض معين من ذلك الجسم المتشابه في او لا دون بعض
آخر منه مع كونه واحدا متصلا غير متمايز الاجزاء ترجيح بلا مرجح الثالث
انه يلزم ان يكون لجميع العالم الجسماني هيولى واحدة وهو خلاف ما
هو المقرر المشهور عند الجمهور من ان هيولى كل فلك مخالفة لهيولى
فلك آخر ولهيولى العناصر الرابع انه يلزم ان يكون نفس كل كرة عالية
ادون واخس من نفس كل كرة سافلة لكون الهيئات الكمالية الفائضة
على السافلة اكثر مما على العالية فقط ان الجرم الاكمل يفيض عليه
النفس الاشرف فعلى قاعدته جرم الارض يلزم ان يكون اكمل من جرم
الفلك الاقصى فيلزم ان يكون لها نفس ونفسها اشرف من نفس
الفلك الاقصى وان يكون الارض دائمة الحركة الوضعية عشقا و
شوقا الى المبدأ الواهب وهو مستبعد جدا الخامس انه مما تقرر وبرهن
عليه في الفلسفة ان لكل كرة من الكرات الفلكية عقلا مفارقا
يتشبه به نفس تلك الكرة في تحريكاتها وتشوقها ليشوقان تلك العقول
مبادي فاعلية لذواتها ومعين تلك الافلاك ومفيض اجرامها فان
يكون لتلك العقول فعالية مستقدمة عليها الا الهيئات الطارئة
عليها العارضة لها المتاخرة عنها السادس انه على ما صوره يلزم
ان لا يكون شيء من الاجرام التي هي فوق الارض كرة مستقلة بل يكون

هذا اشكال المتمثلات الفلكية لكن لا يبالي هذا النحرير بالتصريح به كما فعله
السابع ان ما ذكره بيانا في قولهم كل جسم فله شكل طبيعي اي صادر
عن طبيعته لان ما سوى الارض والكواكب من الاجرام الفلكية والعنصرية
يلزم ان لا يكون لها عنده على ما صوره شكل طبيعي صادر عن طبايعها
الثامن ان قوله ولما كان بين تلك الهيئات وبين تعلقات النفوس
والصور بالبواقي من المقومات معية ذاتية لم يلزم خلو جسم في مرتبة
عن نفس او صورة يشتمل على تناقض لانه لو لم يكن تعلق تلك النفوس
او الصور بالبواقي متوقفا على الفصل والافراز يلزم صدور الكرة
المصمتة عن كل منها على ما هو مقتضى الطبيعة الواحدة عنده فينهدم
بناء ما هو بصدده من البيان الى غير ذلك مما يخالف اقوال الحكماء و
ينافي ما هو الحق في الواقع ولو كان كل واحد منها كرة للزم تحقق الخلاء
في فرج تلك الاجزاء ولاستحال ان يحصل من مجموعها سطح واحد كري
متصل الاجزاء اذ يلزم حينئذ ان يكون الفلك مجموع كرات متلاقية
بينها فرج مختلفة على حسب تلاقي تلك الكرات فلا يلزم من تلاقيها
سطح واحد كري متصل الاجزاء لكن وجود مثل هذا السطح ضروري ليتحدد
به جهة الفوق هف ولا سبيل الى الثاني والثالث لانه لو لم يكن كل
واحد منها كرة بل يكون جميعها او بعض منها غير كرة يكون حالها
للشكل الطبيعي عنده تعالى الله فان القاسر لا يكون دايميا كما بين
في مظانه فيكون قابلة للحركة المستقيمة فان تبدل الاشكال لا يتاتى
الا بالحركة الاينية ومع ذلك مع ما ذكرناه فيما سبق هذا خلف
لانها متقدمة على المحدد لتقدم الجزء على الكل فلها مدخلية في تحدد
الجهات فلو كانت قابلة للحركة الاينية وان كانت تلك الحركة على
دايرة مركزها مركز العالم لكانت الجهة متحددة لا بها هذا خلف بين
ان الفلك لو كان مركبا من اجزاء موجودة متمايزة بعضها عن بعض لكان

سطح

سطح الفصل اشبه ما في الخارج الى سطوح فيكون جهة الفوق متعددة بكون
كل واحدة منها قابلة لتحدد جهة واحدة من الفلك فاذا تحرك
ذلك الجزء حركة اينية على اي نحو كان يلزم خلاف ما هو المفروض و
اعلم ان امكان الحركة الاينية في جسم متوقف على وجود الجهة وتحددها
بجميع اجزائه على تقدير عدم الجهة وعدم تحددها لكانت الحركة الاينية
ممتنعة فاندفع ما في شرح القاضي من كون اللازم هو تقدم الجهات
على حركتها لا عليها وكذا ما في الحواشي الشريفية عليه من ان اللازم على هذا
الفرض امكان الحركة المستقيمة لا القبول المنافي للتعليل والمتخيل
هو فعلية الحركة المستقيمة لا امكانها مطلقا وقد علم مما ذكرنا سابقا
من ان مذهبهم ان القاسر لا يكون دايميا فاندفاع ما فيهما ايضا من ان
اللازم ح ان يكون على الشكل القسري حالا للطبيعي لو خلي وطبعه
ويجوز ان يكون التخلية محالا في نفس الامر وان كانت ممكنة بالذات
واعلم ان للفلاسفة في اثبات كروية الفلك طريقين الاول من جهة
كونه محددا للجهات وقد مر بيانه والثاني من كونه حافظا للزمان
وبيانه ان حركته لما كانت دايمية فلو كان مركبا من اجسام متخالفة
الطبايع لكانت اجزاؤه متداعية بطبايعها الى الانفكاك والميل الى
احيازها الطبيعية وطبيعة المركب وان قسرت الاجزاء على الاجتماع
لكن لا تزال تتغير قوة طبيعة الكل وتضعف بسبب قوى طبايع الاجزاء
بالتدريج الى ان يزول الكلية فيغلب عليها قوة طبايع الاجزاء
وينحل فينقطع الحركة بزوال سببها هذا وهذا الحكم واشباهه المذكورة
في الفصول الاتية من احكام محدد المكان والزمان لكنهم يعممونها
في ساير الافلاك بنوع من الحدس فصل في ان الفلك قابل
للحركة المستديرة هذا الفصل يشتمل على اثبات امور ثلثة احدها
ان الفلك قابل للحركة المستديرة وثانيها ان فيه مبدا ميل مستدير

تحركه على الاستدارة وثانيها انه ليس في طبعه ميل مستقيم اما الاول
فالبرهان عليه قوله لان كل جزء من اجزائه المفروضة فلو وضع معين
ومحاذاة معينة بالقياس الى ما في جوفه وحصول هذا الوضع له ليس
من مقتضى طبيعته اذ لا يختص بما اي بطبيعته يقتضي خصوص وضع
معين ومحاذاة معينة لذلك الجزء بالقياس الى غيره لتساوي جميع
الاجزاء المفروضة الفلكية في الطبيعة اذ لو لم يشترك الاجزاء في الطبيعة
بل كانت لكل منها طبيعة خاصة تقتضي وضعا معينا ومحاذاة
معينة لزم ان يكون الفلك ذا اجزاء مختلفة الطبايع فلا يكون
بسيطا وقد ثبت كونه بسيطا هذا خلف واما اشتمال بعض
الافلاك على الكواكب والتداوير والخوارج فلا يوجب نقضا لما
علمت انها اشياء حاصلة من الفواعل لا لاجل تفاوت في اجزاء
الفواعل وعلمت ايضا ان مقتضيا لها ليست محاذاة المقتضيات
بواقي الاجزاء فلا وجه لتخصيص هذا الحكم لاجل ذلك بالمحدد وعدم
جريانه في غيره من الثمانية كما في الحواشي المحررية واذ قد ثبت ان الاوضاع
الحاصلة لاجزاء الفلك ليست من مقتضيات طبيعتها المشتركة فكل
جزء يمكن نظرا الى طبيعته ان يزول عن وضعه ويصل الى وضع جزء
اخر ولا يمكن ذلك الا بالحركة على وضعه لم يخرج الاجزاء عن كونها متصلة
واحدة لئلا يلزم الخرق على الفلك ولعدم جوازنا المستقيمة عليه كما
في العناصر تعينت المستديرة فثبت كون الفلك قابلا للحركة
المستديرة وما اورد عليه بان الفلك لو كان قابلا للحركة المستديرة
لكانت حركته الى جانب معين لامتناع الحركة الى جميع الجوانب وفي
حركة الفلك الى جانب معين مع تساوي نسبته الى ساير الجوانب
لبساطته يوجب ترجيحا من غير مرجح وهذا محال واجيب بان المخصص
المذكور لها الان مادة كل فلك من تلك الافلاك لا يقبل الا الحركة

المخصوصة

المخصوصة الى الجهة المعينة او لان العناية بالنا فلان لا تحصل
الا بهذا النحو من الحركة او لان تشبه كل بمبدأه المفارق الذي هو
معشوقه لا يحصل الا بتلك الحركة وفي الحواشي المحررية لنا ان نورد
مثل هذا المنع في اصل الدليل بان نقول يجوز ان يكون حصول
وضع معين للاجزاء لا لاقتضاء الطبيعة بل لامر اخر وان لم
نعلم بخصوصه اقول هذا المنع لا يقدح في صحة الدليل بعد تقرره
لان حصول الوضع المعين اذا لم يكن مستندا الى الطبيعة لكانت نسبة
الطبيعة الى ساير الاجزاء نسبة واحدة فكان الفلك في ذاته قابلا
لساير الاوضاع ونحن لا ندعي هنا غير هذا وفي شرح القاضي قد
انضم الى الايراد المذكور ايراد اخر وهو قوله وايضا اذا تحرك البسيط
على الاستدارة فلا بد هنا لك من قطبين معينين ساكنين ومن
دوائر مختصة بها وتختلف في الصغر والكبر بين القطب المفروض
فيما بينهما بحركات مختلفة اختلافا قطعيا بالسرعة والبطؤ مع
استواء جميع النقط المفروضة في ذلك البسيط وصلاحيتها للقطبية
والسكون ورسم الدائرة الصغيرة والكبيرة والحركة البطيئة والسريعة
فانه ترجيح بلا مرجح اقول تعيين هذه الامور من توابع تعيين
الحركة فلا ترجيح من غير مرجح ولعل المصنف لم يوضح الايراد المذكور
اولا لانه قصد ذكر ايراد اخر على الدليل وان كان الظاهر من كلامه
هو الاخير ولقائل ان يقول ان الحالة التي تقتضي كون جزء من
الفلك قريبا من جهة وجزء اخر منه قريبا من مقابله بحيث يمتنع
تبدل احدهما بالاخر مع تشابه الجميع في الطبيعة فليكن مقتضية لكون
كل من الاجزاء على وضع مخصوص ومحاذاة مخصوصة مع كونهما متحدا في
الحقيقة ويجاب بان الفلك لما كان متصلا واحدا وكانت
اجزاؤه فرضية فلو تبدل الجزء الفوقاني الى الجزء التحتاني لزم الخرق و

الحركة المستقيمة وهو محال بخلاف تبدل الاوضاع للاجزاء المفروضة
بالنسبة الى ما في جوفها فانه لا يوجب الحركة المستقيمة بل يتأتى ذلك
بالحركة الوضعية الغير الممتنعة على الفلك وقد يرد هذا الجواب ليس بشيء
لان جواز الحركة المستديرة على الفلك بمعنى امكانها في الواقع هو اول
البحث والتجويز العقلي الذي مرجعه مجرد الاحتمال العقلي لعدم قيام
البرهان عنده على امتناعه لا يوجب تساوي الطرفين في الواقع ولا
ينافي تعين احدهما فيه اذ لا اقل العلم من الثاني كما ان العام لا يوجب
الخاص ولا ينافي نقيضه والاولى ان يقال كون بعض اجزاء الفلك
فوق وبعضها تحت مع بقية جنبية الفلك لذاتها بخلاف
او ظاهرها المعينة بالقياس الى ما عداها مما في جوفها فان الجسم
لا يستحق في نحو الايان يكون لاجزائه بعضها الى بعض نسبة خاصة بها
يتحقق اختلاف تلك الاجزاء بالفوقية والتحتية واليمنة واليسرة فهي
من ضروريات هوية الجسم ووجوده واما نسبتها الى الامور الخارجية فهي
ليست من الضروريات التي لا يوجد الجسم بدونها فالاولى ليست معللة
بشيء بخلاف الثانية فانها تحتاج في ثبوتها الى علة وعلتها في الفلك
ان كانت الطبيعة الفلكية ادام الا انما لا يلزم المحذور المذكور وان
كانت امرا مغايرا لها لا يلزم امكان المتقدم المستلزم لسبق الحركة الوضعية
لامتناع الحركة الاينية واما الثاني فاشار اليه بقوله ونقول
ايضا يجب ان يكون فيه مبدا ميل مستدير يتحرك به والميل حالة في
الجسم مغايرة للحركة يقتضي الطبيعة بواسطتها الحركة لو لم يعق عائق
وتعقل مغايرتها لها بوجوده بدونها في الحجر المرفوع باليد والزق
المنفوخ المسكن تحت الماء والا اي وان لم يكن الفلك ذا مبدا ميل
مستدير لما كان قابلا للحركة المستديرة لكن التالي كاذب فالمقدم
مثله بيان الشرطية انه لو لم يكن في طبيعته مبدا ميل مستدير لما ناسب

نزله

ترك النظر فيه اما لاختصاره على الضمير او ترك لفظ مبدا او كون الطبع
بمعنى الحقيقة والاخير اولى فلا يكون فيه ميل اصلا اذ الميل اما ان
يكون طبيعيا او قسريا فيمتنع ان يتحرك على الاستدارة لان الميل كما
ذكرنا الة للطبيعة في احداث الحركة وعدم الشيء لعدم العلة التي لها الة
في فعلها فيه بدون تلك الالة محال فلو امتنعت الحركة المستديرة على
الفلك لما كان قابلا لها فثبت الملازمة وبطلان التالي يعلم بما سبق
من البيانات وفي هذا المقام اشكال مشهور ولم يلد فيه احد
تعرضوه ان الامكان الذاتي لشيء لا ينافي امتناعه ووقوعه لاجل عدم
علته بل الامتناع بالذات كعدم المعلول الاول فانه ممتنع ووقوعه
بواسطة كون علته وهو الواجب تعالى مستحيلا لذاته فامكان
الحركة المستديرة ايضا للفلك لا ينافي امتناعها ووقوعها لاجل عدم علتها
التي هي الميل المستدير اول فيكون دفعه بان هذه المسألة واشالها
وانما قلنا لو لم يكن في طبعه مبدا ميل مستدير لما قبل الميل المستدير
القسري من الخارج لانه لو قبل الميل القسري وتحرك من خارج لتحرك
بتلك القوة القسرية مسافة معينة في زمان معين لعدم تصور الحركة
في الان ويكون ذلك الزمان اقصر من زمان حركة ذي ميل طبيعي معاوق
للميل القسري لاختلاف جهتي تحريكهما تحرك بتلك القوة القسرية
في عين تلك المسافة والا اي وان لم يكن زمان حركة الجسم الاول اقصر
من زمان حركة الجسم الثاني مع ان الثاني ذو عائق طبيعي والاول
عديم العائق اصلا او مع عائق غير طبيعي مشترك بينهما فرضا لكان
الشيء الذي هو الحركة مع العائق الذي هو الميل الطبيعي كهو لا معه هذا
خلف وذلك الزمان الاقصر له نسبة مقدارية لا محالة الى الزمان الاول
لان الزمان مقدار وكل مقدارين من نوع واحد لا بد ان يكون بينهما
نسبة مقدارية وليكن زمان ذي الميل عشر زمان عديم الميل مثلا فاذا

فرضنا ذا ميل آخر ميله اضعف من الميل الاول بحيث يكون نسبته الى الميل
الاول مثل نسبة الزمان الاقصر الذي بحركة عديم الميل الى الزمان الاطول
الذي بحركة ذي الميل الاول فيكون لا محالة زمان حركة ذي الميل الثاني
بتلك القوة القسرية وتساويهما في مثل زمان عديم الميل مثل مسافته
اي مسافة حركة عديم الميل لان الحركة لو زادت سرعتها وينقص اي يقصر
زمانها ويطول ببعد انقسام القوة الميلية المعاوقة وازديادها
في الجسم المعين في المسافة المعينة وكلما كان الميل المعاوق اقل
كان زمان حركته اقصر وكلما كان الميل اكثر كان زمان حركته اطول
لانه لو انتقص شيء من القوة المعاوقة التي في الجسم ولا تزداد السرعة
اللازم لنقص الزمان او ازداد شيء منها ولا ينقص السرعة اللازم لطول
الزمان لم يكن القوة الميلية مانعة من الحركة هف وانما بطئ الحركة
القسرية في الاجسام المتخلخلة كالقطن والاجسام الصغيرة الحجم
كالذرات فانما هو لاجل قلة القبول والاحتمال فيها لا لاجل انها
القوة الميلية المعاوقة فلا يرد بها النقض على هذه القاعدة فظهر
ان الجسم القليل الميل والذي لا ميل فيه متساويان في الزمان المستلزم
لتساويهما في السرعة وهو محال واعلم انه لابد لكل حركة من امور ثلثة
زمان ومسافة ومرتبة من السرعة والبطء وكل حركتين متفقتين في
امرين من هذه الامور فلابد من اتفاقهما في الامر الثالث ايضا وكل
متفقين في واحد من هذه الامور فلو اختلفتا في احد الامرين الباقيين
على نسبة فلابد من اختلافهما في الامر الآخر منهما على تلك النسبة فان
اتفقتا مثلا في حد من السرعة والبطء واختلفتا في الباقيين كانت
نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي وان
اتفقتا في المسافة واختلفتا في الباقيين كانت نسبة السرعة الى البطء
كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل واذا اتفقتا في الزمان و

اختلفتا

اختلفتا في الباقيين كانت نسبة السرعة الى البطء كنسبة المسافة
الطويلة الى القصيرة وعلى هذا فذو الميل الاول وعديم الميل من
الاجسام الثلثة لما لم يكن اتحاد حركتيهما في حد من السرعة والبطء وقد
يمكن اتحادهما في احد الباقيين فنفرض الاتحاد في تلك الاجسام اما
باعتبار المسافة كما فعله المص واللازم على هذا التقدير اتحاد الجسمين
القليل الميل والعديم الميل في الزمان ايضا او باعتبار الزمان كما
فعله غيره واللازم ح اتحادهما في المسافة ايضا وعلى التقديرين فالخلف
لازم وهو اتفاق الحركتين في الامرين من الامور الثلثة المذكورة مع
اختلافهما في واحد منها واما ما اورد في هذا المقام من عدم تسليم
امكان ذي ميل يكون نسبة ميله الى ميل ذي الميل الاول كنسبة الزمانين
او المسافتين لاحتمال انتهاء الضعف في الميل الى ما لا اضعف منه ثم
على تقدير تحقق ميل يكون على النسبة المذكورة عدم تسليم كونه
معاوقا للميل القسري لجواز توقف المعاوقة على قدر من القوة بحيث
لا يوجد بدونها ثم الحكم بكون نسبة الزمانين مقدارية ونسبة
المعاوقتين عددية فمندفع بان مراتب الشدة والضعف في القوى و
الكيفيات كمراتب الزيادة والنقصان في المقادير لا تقف في شيء من
الجانبين عند حد لا يمكن لها التجاوز عنه بحسب الذات وكما ان
الاجسام لا تنتهي في الانقسام الى ما لا يقبل القسمة ولا في الازدياد
الى ما لا يحتمل الزيادة عليه الا لمانع خارج عن الطبيعة الجسمية فكذلك
الميل في تنقصه وازدياده فانه وان بلغ غاية الضعف له اثر في المعاوقة
غاية ما في الباب ان معاوقته تكون خفيفة وان حال ما يتعلق
بالمقدار من حيث قبول الزيادة والنقصان بتبعية المقدار كحال
المقدار في سائر الاحكام كقبول المساواة والمفاوتة والعادية والمعدودية
والتشارك والتباين والفرق بينه وبين المقدار بكون تلك الاحكام في

احدهما بالذات وثانيهما بالعرض وما عرض العلامة القوشجي بان الحركة
اما ان يمكن ان يكون بدون المعاوقة في زمان او لا يمكن فان كان الاول
امكن ان يقول بعض من زمان الحركة في ذي المعاوق القوي بازاء نفس الحركة
والباقي بازاء معاوقته فعلى هذا يبقى زمان حركة ذي المعاوق الضعيف
على زمان حركة عديم المعاوق بما يقتضيه نسبة المعاوقتين وان لم
يمكن بطل الاستدلال لابتنائه على فرض امر يكون بعضها محالا لاجل
منشأ الخلاف في تلك الحال لا خلو الجسم عن المعاوق قالوا يمكن في
الجواب اختيار الشق الاخير ولا يلزم منه بطلان الاستدلال وذلك
لان حاصل البرهان ان وقوع الحركة من عديم المعاوق في زمان محال
اذ لو امكن لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة التي هي حركتا
الجسمين الاخرين على النهج المذكور امر محال هو تساوي زماني حركة
ذي المعاوق وحركة عديم المعاوق ولما لزم فيكون وقوعها في زمان
محالا لكن كل حركة فهي انما تكون في زمان فوقوعها الا في زمان ايضا
محال ومن هذا يلزم ان حركة عديم المعاوق مطلقا محال وهو المط
ويمكن اختيار الشق الاول فان الاعتراف بكون الحركة غير مقتضية لزمان
على تقدير وقوع محال لا ينافي الجزم بكونها مقتضية له في نفس الامر
فالجزم حاصل بذلك وح ينتظم ان يستدل هكذا ايضا لو وقعت حركة
من الجسم العديم الميل لكانت في زمان لا محالة والا يلزم تخلف الملزوم
عن لازمه ولو كانت فيلزم تساوي عديم المعاوق وذي المعاوق
وانه محال فلم يكن في زمان وهو ايضا محال فوقوع الحركة من الجسم
العديم الميل مطلقا محال وهذا الاعتراض اورده جماعة من المتاخرين
منهم الشيخ ابو البركات البغدادي والامام الرازي بوجه اخر وهو ان الحركة
بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا اخر فتستحق بمجموعهما واجد
المعاوقة وعديمها باحدهما فاقدتها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف

في جميع

في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها
ويختلف زمان الحركة بعد انضياف من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك
الخلف المذكور وتقريره انه يستفيد من كلام خاتم الحكماء المحقق الطوسي
في جوابه على وجه لا يرد عليه شيء من الايرادات التي ذكرها شارح التجريد
وغيره هو ان قول المعترض ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا ان عنى به
انها لا مع حد من السرعة والبطء تستدعي زمانا فهو ظاهر البطلان لان
الحركة لا تنفك عن السرعة والبطء وما لا ينفك عن شيء لا يتصور
اقتضاؤه امرا بدون ذلك الشيء وان لم يكن ذلك الشيء دخيلا
في الاقتضاء وان عنى به انها مع قطع النظر عن حد من السرعة والبطء
يقتضي قدرا من الزمان فهو ايضا فاسد لان نسبة الحركة الى حدود
السرعة والبطء كنسبة الجنس الى الفصول في البسائط من الانواع وتقوم
الجنس في النوع البسيط لا بحسب الخارج ولا بحسب الذهن الا بالفصل
ما لا تقوم له في نفس الامر لا يقتضي شيئا اصلا وكذا ان كان المراد
منه ان الحركة بماهيتها تقتضي قدرا من الزمان والا لزم ان يكون بعض
زمان الحركة وزمان بعض منها متساويين وهو محال اذ زمان
الحركة بعض زمان تلك الحركة بل الحركة من حيث انها حركة لا تقتضي من
الزمان او المسافة الا امرا مطلقا واما القدر المعين منهما فانما
تقتضيه الحركة المخصوصة وان كان المدعى ان الحركة متقدمة مع قطع
النظر عن العائق تقتضي زمانا ومع العائق زمانا اخر فنقول ان
الحركة مما يقبل الشدة والضعف بحسب حدود السرعة والبطء ولا يتصور
ماهيتها الا مع حد من تلك الحدود فلا بد في تحصلها في ضمن فرد منها
من مخصص والمخصص لا يمكن ان يكون هو الطبيعة لعدم التفاوت فيها
ولا القاسر ايضا لانتهائه الى الطبيعة كما بين في محله نعم اذا كانت
الحركة نفسانية فللنفس ان تحدث حالها من السرعة والبطء بواسطة

او لان الامر بعد ضمها ليس بها الحيثية يكون ملائمة لها فينبعث عنها
الميل بحسبها ويجب الميل يحصل الحركة على حد معين من السرعة والبطوء
فلو فرضنا ارتفاع جميع ما لا يجب وجوده مع الجسم بحسب ذاته من حيث
هي هي لا يمكن تحقق الحركة لعدم وجود الحد بعد كونه اللهم الا اذا كانت
الحركة نفسانية فانها تحدد النفس حالها من السرعة والبطوء بحسب تخيل
حد ملائم من الحدود واستلذاذ ميل نفساني بحسبه يحصل لوجود الحركة
على ذلك الحد واما في الحركات الطبيعية فلما لم يكن للطبيعة تفاوت
ولا شعور بالملائمة وغيرها فلا يتصور بها ذلك بل هي بحسب ذاتها
فكان ان تحصل الحركة في غير زمان لو امكن وكذا في الحركات القسرية
ايضا اذا فرض القاسر على امر ما يمكن ان يكون لا يقع بسببه تفاوت
ولا له شعور ايضا بالملائمة وعدمها كما بين في مظانه واما اذا كان
الميل في ذاته امرا محتملا متفاوتا ففي كل من تينك الحركتين احتيج
الى ما يحدد ميلا يقتضيها وحالا يحدد بها فالتفاوت الذي بسببه
يتعين الميل وما يتبعه من مرتبة معينة من مراتب الحركة سرعة وبطوءا
يجب ان يكون خارجا عن القوة المحركة سواء كانت خارجا عن المتحرك
او غير خارج عنه وهو المسمى بالمعاوق الخارجي والداخلي اما المعاوق
الخارجي فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة و
الغلظ واما المعاوق الداخلي فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية
لان ذات الشيء لا يقتضي شيئا وما يعوق عن مقتضاه ذلك بل انما
يعاوق الحركة القسرية كالطبيعة والنفس اللتان هما المعدان
للميل الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني
الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة ويلزم منه ارتفاع
الحركة ولاجل ذلك استدل الحكماء باحوال ما بين الحركتين تارة على
امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على

وجوب وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي
يجوز ان يتحرك قسرا كما في مسألتنا هذه ووجه الاستدلال في المسألتين
ان اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة والبطوء
كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطوء وكانت
نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة المسافة الى
المسافة فيهما على التكافي وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي
فاذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة يقطع مسافة ما في زمان
وآخر مع معاوقة يقطعها ويكون لا محالة في زمان اكثر وثالثا مع معاوقة
اقل من الاولى على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو
لزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف لتساوي وجود المعاوقة
وعدمها الا ان يحصل حركة عديم المعاوقة لا في زمان بل في آن لا ينقسم
وهو ايضا محال لما مر فهذا تقرير كلامهم على وجه يوافق مرامهم و
لنرجع الى ما كنا فيه من شرح الكتاب فنقول ان المص لما استشعر انه
يجوز لاحد ان يقول العلة لزوم المحال المذكور انما نشأ من امر آخر غير فرض
تحرك الجسم الذي لا ميل فيه من الامور المفروضة المذكورة في الدليل فنبه
على ان لزوم هذا الاحتمال بقوله وهذا المحال انما لزم من فرض تحرك
الجسم الذي لا ميل فيه او من فرض الميل الذي نسبته الى الميل الاول
نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل الاول ومن فرض المجموع
من حيث هو مجموع لكن فرض الميل على النسبة المذكورة ممكن بالضرورة
والممكن لا يستلزم محالا وكذا المجموع من حيث المجموع ممكن اذ لو كان
محالا فاستحالته اما ان يكون لاستحالة احد الجزئين فيرجع هذا
الى استحالة الحركة عديم الميل لا الى استحالة الحركة ذي الميل على النسبة
المذكورة كما مر او لاستحالة صفة الاجتماع وذلك انما يكون لو تحقق
التنافي الذاتي بين الامرين كما في مجموع النقيضين فان كلا منهما ممكن

والحق اجتماعهما لا غير وفيما نحن بصدده ليس كذلك لعدم تنافي الاجزاء
فتعين استحالة احد الاجزاء كما اشار اليه بقوله فهذا المحال انما
يلزم من فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه اصلا فيكون محالا فالفلك
لما كان قابلا للحركة المستديرة فوجب ان يكون فيه مبدأ ميل ولما
امتنع فيه مبدأ الميل المستقيم كما سيأتي فثبت ان مبدأ الميل فيه مبدأ
الميل المستدير وهو المطلوب واما الامر الثالث المشار اليه بقوله ونقول
ايضا ان الفلك لا يكون في طبعه اي في ذاته على ما مر مبدأ ميل مستقيم
فالدليل عليه بوجهين الاول ان الحركة المستقيمة ممتنعة عليه كما سبق
فوجود ذلك الميل فيه يكون معطلا دائما ولا معطل في الوجود هـ
الثاني انه لما ثبت ان الفلك بسيط ليس فيه تركيب قوى وطبايع بل
لطبيعة واحدة مقتضية للميل المستدير فلا يجوز ان تقتضي الميل المستقيم
والا لكانت الطبيعة الفلكية الواحدة تقتضي امرين متنافيين اي
التوجه الى شيء بالحركة المستقيمة والصرف عنه بالحركة المستديرة هذا
خلف قيل ان الميل المستقيم وان اقتضى توجيه الجسم الى جهة لكن
المستدير لا نسلم انه يقتضي صرفه عنها بل لا يقتضي شيئا منهما اصلا ورد
بان الميل المستدير وان لم يقتض صرف كل الجسم من الجهة لكنه يقتضي
صرف الاجزاء منها البتة فلو اجتمع الميلان في جسم واحد لزم تحقق
التوجه والصرف معا من الطبيعة الواحدة بالنسبة الى الاجزاء وهو محال
واما القول بان ذلك الصرف على وجه يعود الى التوجه فلا ينافيه فانما
كما في الحواشي ففي غاية السقوط كما يظهر بالتامل واعلم ان ههنا ابحاثا
الاول ان الطبيعة العنصرية تقتضي الحركة والسكون باعتبار الخروج
عن الحيز الطبيعي والحصول فيه فلم لا يجوز ان تكون للطبيعة الفلكية
حالتان تقتضي ميلا مستقيما بتوسط احديهما وميلا مستديرا بتوسط
الاخرى انما الخ اقتضاء الطبيعة امرين متنافيين بانفرادهما ولما يجب .

اعتبارين

اعتبارين فلا قال الثاني ان الكرة المدحرجة متحركة بحركتين وضعية واينية
فيكون فيها مبدأ ميلين مختلفين اذ لو لم يكن فيها مبدأ احد من
الميلين لما قبل ذلك الميل من خارج على ما مر الثالث ان حركة
المدرة من الهواء الى الارض طبيعية واحدة وكذا حركته منها الى البحر
ايضا مع ان احديهما الى المركز والاخرى على المركز فيكون طبعه واحد
تقتضي توجها الى شيء هو وسط العالم وتقتضي ميلا عنه بحركة الى
الوسط الرابع ان النار لها مبدأ ميل مستقيم من الوسط وهو ظاهر
لها ايضا مبدأ ميل مستدير حول الوسط بدلالة حركات ذوات
الاذناب وغيرها الخامس انه قد ثبت من كلام الحكماء تمهيدا لحل بعض
الاشكالات الفلكية كرة محيطة وصغيرة محاطة مماسة لها على نقطة
مشتركة بين سطحيهما بحيث يكون قطر المحيطة ضعف قطر المحاطة ثم فرق
النسبة بين حركتيهما في السرعة هذه النسبة لكن على التكافي فاذا فرض مركزهما
ومركز الكوكب في مبدأ الدور على خط مستقيم هو قطر المحيطة ففي تمام
الدورة يتحرك الكوكب على قطر واحد منها مرتين صعودا ونزولا ويلزم
من هذا ومن قولهم كل ما في الافلاك من الكواكب وغيرها لها حركة
وضعية على نفسها اجتماع الميلين المتنافيين في الجواب اما عن الاول
فبان اقتضاء الطبيعة العنصرية الحركة والسكون بالحقيقة اقتضاء شيء
واحد وهو الكون في المكان الطبيعي فان كان ذلك الكون غير حاصل
فذلك الاقتضاء يستلزم تحصيله فاقتضاء الحركة في تلك الحالة
نفس اقتضاء ذلك الكون لا غير وان كان حاصلا فاقتضاء السكون
ليس ان السكون امر وجودي اقتضته الطبيعة في تلك الحالة بل معناه
انها لا تقتضي الحركة بل اقتضت نفس ما اقتضته اولا فلم تقتض الا شيئا
واحدا هو الحصول في المكان الطبيعي واما اقتضاء الميلين الوضعي
والايني فهو اقتضاء امرين متغايرين لا ينفك احدهما عن صاحبه وفي

انفيا من الاين ما هو طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس من
الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولهذا لا يكون
الحركة المستديرة طبيعية للجسم بخلاف المستقيمة كما ستعلم هذا ما ذكره
في الجواب وانت تعلم ان السؤال انه لم يورد بطريق النقض بل ورد بطريق
المناقضة بان يقال لا نم استحالة انفكاك الطبيعة الواحدة عن ميلين
متنافيين كيف والحال انه واقع في الطبيعة العنصرية فلا يتمشى فيه
هذا الجواب لانه كلام على السند اللهم الا ان يدعى مساواة السند للمنع
فيندفع المنع باندفاع السند ويصح الجواب واما عن الثاني فبان لا نم
ان الكرة المدحرجة ذات طبيعة واحدة بخلاف الفلك فانه ذو طبيعة
واحدة هكذا قيل واقول الاولى ان يقال ان الكلام ههنا في الميلين
الذاتيين ولا نم ان كلا من الميلين في الكرة المدحرجة ذاتيان بل احدهما
وهو الميل المستقيم فيها ذاتي لان حركتها المستقيمة ذاتية فان كانت
بالقسر والاخر وهو الميل المستدير فيها بالعرض لان حركتها المستديرة
عرضية اي غير حاصلة بالذات وكما ان حركة كل الجسم حركة وضعية ذاتية
يلزمها حركة جزئه حركة اينية عرضية كما في الفلك كذلك قد يكون
حركة جزء الجسم حركة اينية ذاتية على وجه خاص يستلزم منه لحركة كل حركة
وضعية عرضية كما في الكرة المدحرجة وبه يخرج الجواب بعينه عن النقض
الرابع والخامس واما عن الثالث فبان حركة الماء على وجه الارض لا
يكون الا على سبيل الانحدار فيكون طبيعيا لانه في الحقيقة حركة الى اسفل
كيف ولو لم يكن الموضع الذي يتوجه اليه اخفض من الموضع الذي
يتوجه عنه لم يتوجه اصلا **فصل** في ان الفلك لا يقبل الكون و
الفساد والخرق والالتيام اعلم انه قد تفرعت على المسئلة السابقة
اعني ان الفلك ليس في طباعه ميل مستقيم عدة مسائل منها ما ذكره المصنف
وهي اثنتان عنون الفصل بهما الاولى ان وجوده عن صانعه على سبيل

الابداع

الابداع لا بان يكون عن جسم بعينه اليه كما قيل فقده على سبيل الفنا لا
بان ينقلب الى جسم آخر وهذا معنى قول كبراء الفلاسفة ان السماء غير
مكونة ولا فاسدة لكن العامة من المتفلسفة صرفوا هذا المعنى الى الحدوث
والفناء مطلقا اي على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود سواء
كانت هناك هيولى يقبلهما اولا وادعوا في الالحاد والقول بقدم
العالم والثانية انه لا يجوز عليه الخرق والالتيام اما الاولى منهما
وهي انه لا يقبل الكون والفساد فبينها بقوله فلانه محدد للجهات
قال السيد المحشي ان الثابت من الاحكام ليس الا للفلك المحيط من المحدد
واما ان غير الفلك المحيط منه غير قابل لهذه الاحكام فغير ثابت مما
مر ولعل المراد بالمحدد المحيط اقول فساده ظاهر لان المحدد لما
ثبت بساطته لا يكون بعض اجزائه كائنا وبعض اخر منه فاسدا وبعض
منها قابلا للخرق والالتيام وبعض اخر غير قابل لها الى غير ذلك من
الاحكام اولا ولوية في تعاكس لامر المتصل الواحد كما قد علم مرارا
ولا شيء من المحدد للجهات بقابل للكون والفساد ينتج ان الفلك
لا يقبل الكون والفساد اما الصغرى فلما مر بيانه في الفصل
الاول من هذا الفن واما الكبرى فلانه لا شيء من محدد الجهات
بقابل للحركة المستقيمة وكل ما يقبل الكون فهو قابل للحركة المستقيمة
ينتج من الشكل الثاني ان لا شيء من محدد الجهات بقابل للكون
والفساد واما الصغرى فقد ثبت في الفصل الثاني واما الكبرى
فلان كلما يقبل الكون والفساد فلصورته الحادثة حيز طبيعي و
لصورته الفاسدة حيز اخر طبيعي لما بينا في الفصل الخامس من الفن
الاول ان كل جسم فله حيز طبيعي قيل هذا غير كاف في المغايرة بين
الحيزين بل يحتاج الى ضم مقدمة اخرى هي ان الحيز الواحد لا
يقتضيه طبيعتان مختلفتان نوعا وهو ممنوع لا بد له من دليل واجيب

عند بان اقتضاء الطبيعة لحيز ما انما هو بواسطة ما اقتضتها من لوازمها
الخاصة كالحرارة للنار والبرودة للارض فعلى هذا ان اقتضت
طبيعة اخرى ذلك الحيز بعينه فاما ان يشاركها فى تلك اللوازم فلا
تخالف بينهما بحسب الحقيقة بل هما فردان من نوع واحد والا فالثانية
غير مقتضية لذلك الحيز لعدم اقترانها باللواحق الغائية التى لها
دخل فى اقتضاء ذلك الحيز وكل ما هذا شانه اى لكل من صورتيه
الكائنة الفاسدة حيز غير ما للاخرى منهما فهو قابل للحركة المستقيمة
لان الصورة الكائنة اما ان يحصل فى حيز طبيعى او فى حيز غريب الحيز
ههنا يجب حمله على المعنى الاعم من المكان ليشمل المحدد لتكون الظرفية
تجوزية من باب التشبيه ولفظه فى مستعارة لها فان حصلت فى حيز
غريب فكانت تقتضى ميلا مستقيما الى حيزها الطبيعى وان حصلت فى
حيز طبيعى فالصورة الفاسدة كانت قبل الفساد حاصلة فى حيز غريب
فكانت تقتضى ميلا مستقيما الى حيزها الطبيعى واما المسئلة الثانية وهى
انه لايقبل الخرق والالتيام فبينها بقوله فلان الشئ ايضا انما
يحصل بالحركة المستقيمة حمل الشئ على التبيينية كما حمله الشارح غير صحيح
لدلالة الشرح على ان الكون والفساد بالحركة المستقيمة مع انهما يستلزمان لها
بل على معنى التلبس والمراد بالحركة المستقيمة ما يحصل بها التخلخل الموجب الى
جهة والتصرف عن اخرى والجهة منحصرة فى الفوق والتحت والبواقى من
الجهات لا جهة لهما وقد علم ان محدد الجهتين وكذا اجزاؤه لا يقبل
الحركة المستقيمة فلو كان المحدد قابلا للخرق والالتيام لزم المحدود
المذكور بقى ههنا احتمال ان يحصل فيه الخرق من جهة حركة بعض اجزائه
على الاستدارة كما ذهب اليه بعضهم حيث توهما ان الكواكب متحركة فى
افلاكها حركة الحيتان فى الماء ولا يبطل به علم الهيئة لان حركاتها يلزم
ان يكون متشابهة حول مراكز افلاكها اى لا تسرع ولا تبطؤ ولا تقف ولا

ثم جمع

لايقبل الخرق والالتيام

ثم جمع ولا تنعطف فلا دفعه صاحب المطارحات بانه لو كانت الافلاك
قابلة للخرق وقد برهن على كونها ذات حيوة فعند حصول الخرق فيها
وتبديد الاجزاء فان لم يحس فليس جزؤها المتحرك له نسبة الى الاخر بجامع
ادراكى ولا خبر لها عن اجزائها وما سرى لنفسها قوة فى بدنها جامعة
لتلك الاجزاء فلا علاقة لنفسها مع بدنها وقد قيل انها ذات حيوة
وان كانت تحس فلا بد من التالم بتبديد الاجزاء فانه شعور بالمنافى
وكل شعور بالمنافى الم او موجب للالم واذا كان كذا وكانت الكواكب
تجرى فيها بحرها كما يتوهم بعض الناس فكانت فى عذاب اليم وتجبر من
على ان الاسود الدائمة غير الممكن الاشرف لا يتصور عليها انتهى قوله
الشريف وهو عندى من البراهين العشرة فان كان عند غيرى من
الخطابيات بل مما هو دون منها ولولا مخافة التطويل لذكرت
عليه عدة من الابحاث ناشئة عنهم واحيث بمقدمات مسلمة عند الجميع عنهام
ومنها ما لم يتعرض لها المتن وهى ستة الاولى ان نوعه منحصر فى شخصه
لامتناع طبيعته عن قبول الفصل والوصل لاستلزامهما الحركة
المستقيمة كما سبقت الاشارة فى اوائل الكتاب الثانية انه لا يتغذى
اذ لا يتحلل عنه شئ والا لقبل الحركة المستقيمة الثالثة انه لا يجوز عليه
الحركة الكمية لاستلزامها حركة الاجزاء على سبيل الاستقامة فلا نمو له
ولا ذبول ولانهما فرعا التغذى هو منتف فيه الرابعة انه لا تولد له
لكونه فرع التغذى ولان نوعه لا يتعدد ولان غاية التوليد حفظ
النوع وتبقيته فيما لا يمكن بقاء شخصه والفلك ليس كذلك لدوام
حركته فلا حاجة الى التوليد الخامسة انه لا يكون له شهوة ولا غضب
اذ المقصود منهما حفظ الشخص او النوع بواسطة جذب الملائم ودفع المنافى
فلا يتصور شئ منهما الا فى الكوائن الفواسد السادسة انه طبيعة
خامسة اى لا حارة ولا باردة لاستلزامهما الخفة والثقل المقتضيين للحركة

من المركز واليه ولا رطبة ولا يابسة لاستلزامهما جواز قبول التشكل وتركه والانفصال والانفصال بسهولة او صعوبة وقد علمت ان هذه الاحكام انما يثبت بالبرهان في الجرم الاعلى المحدد لكنهم يحكمون بها في غيره بالحدس والهداية عند بعضهم كالمحقق الطوسي وصاحب التحفة هو فلك عظيم مشتمل على الافلاك الثمانية او السبعة على الخلاف المتولين اشتمال الكل للاجزاء وله نفس واحدة ناطقة محركة له بالحركة الشريعة فعلى هذا الراى لا يحتاج في تعميم الاحكام المذكورة للافلاك الباقية الى تكلف كما لا يخفى لكنه مجرد احتمال **فصل** في

ان الفلك يتحرك على الاستدارة دايما وبيانه بعد ما ثبت من ان الزمان لا بداية له ولا نهاية فانه مقدار الحركة هو ما افاده المصنف بقوله لان الحركة الحافظة للزمان التي لا بد منها لتحفظ الزمان بقوم هو بها اما ان يكون مستقيمة ابنية او مستديرة وضعية لان المقولتين الباقيتين اعنى الكم والكيف لا يمكن ان يكون الحركة الواقعة في شيء منهما حافظة للزمان اما الاولى فلاستلزامها البعد الغير المتناهي او الانقطاع كما في الابنية على ما ستعلم واما الثانية فلما بين ان الجسم الابداعي لا يجوز عليه الاستحالة وحركة الجسم الكاين لا يحفظ الزمان لا جائز ان يكون مستقيمة لانها حينئذ اما ان يذهب الى غير النهاية او لا بل يرجع وينعطف لا سبيل الى الاول والا لزم وجود بعد غير متناه لان الحركة المستقيمة الذاهبة الى غير النهاية بلا رجوع ولا انعطاف لا بد لها من مسافة غير متناهية وهو مح فالمراد من البعد ههنا هو ما يكون باعتبار المسافة لا ما يكون باعتبار الزمان لان عدم تناهي البعد الزماني عندهم جائز بل هو واقع وعليه مبنى الكلام واما ما في شرح الشامي اذ الحركة الموجودة ليست بعدا والحركة التي هي بعد ليست موجودة فمبنا على نفي وجود الحركة القطعية وقد سبقنا

الفاسدة

فيزة

فيه الى الكلام بما يغني منه بالمرام ولا سبيل الى الثاني لانها لو رجعت او انعطفت لكانت تنتهي قبل حصول الرجوع او الانعطاف الى طرف فيكون منفصلة لان ههنا حركتين مختلفتين بالجهة احديهما الحركة المنتهية الى الطرف المذكور قبل الرجوع او الانعطاف والاخرى الحركة المبتدئة من الطرف المذكور بعد الرجوع او الانعطاف فيلزم انقطاع الحركة الاولى لان بين كل حركتين مختلفتين سكونا لان الميل المقتضي للحركة الاولى الموصل للجسم المتحرك بها الى ذلك الطرف موجود حال الوصول لانه يفعل الايصال حال الوصول اذ الوصول لا يوجد بدون الايصال لكونهما متضايفين فلا يتصور تحقق احدهما بدون الاخر وفعل الايصال لا يوجد بدون الميل الموصل فلو لم يكن الميل الموصل موجودا حال الوصول لاستحال ان يفعل الايصال حال الوصول قيل عليه لا نسلم ان الميل فاعل الوصول حتى يلزم وجوده حال الوصول بل هو معد للوصول كالحركة فلا يجب ثبوته مع المعلول اول الوصول لكونه اثرا موجودا لا بد له من فاعل موجود معه سواء كان ذلك الفاعل ميلا او غيره وليشغل الكلام اليه ولنسمه ميلا فكلما كان الميل الموصل موجودا لم يحدث فيه ميل يقتضي كونه غير موصل لاستحالة اجتماع الميلين المتنافيين لان ما يفعل الايصال الى حيث انه يفعل الايصال اليها في ما يفعل اللاوصول من حيث هو كذلك فلا يمكن اجتماعهما من هاتين الحيثيتين في مادة واحدة في زمان واحد فاندفع المنع المذكور ورده الامام بقوله انا لا نم الاستحالة المذكورة سواء اريد بالميل مبدأ المدافعة او نفس المدافعة وان كان الثاني لحق وما الحلقة التي يحركها شخصان متماثلان فليس فيها شيء من المدافعتين بالفعل بل كل واحد من المبدئين حاصل فيها بالقوة لا بالفعل وكلامنا فيما يكون حاصلا

ولا شيء من مبدائيهما

بالفعل قال الشيخ لا تصغ الى قول من يقول ان الميلين يجتمعان فكيف يمكن
ان يكون شيء فيه بالفعل مدافعة الى جهة وفيه بالفعل التنحي عنها ولا
لا تظن ان الحجر المرمي الى فوق فيه ميل الى السفل البتة بل فيه مبدا من
شانه ان يحدث ذلك الميل اذا زال العايق فالحال اى الوقت الذي
فيه ميل الوصول غير الحال الذي فيه ميل اللاوصول وكل واحد من
الميلين من حيث الايصال والانا الذي لان الوصول آنى كونه غير موصل
اى حدوثهما آنى ولا شك ان آنية الوصول وحدوث الاتصال من آنية الميلين
بحسب الحيثيتين المذكورتين ومن آنية الميلين ذاتا لا انتفاء آنيتهما
وصفا فيصح الاستدلال بآنية الوصول ونحوه على آنية الميلين على ما
قررنا من اعتبار الحدوث في الاولين والحيثية في الاخيرين واندفع
ما اورده بعض الشراح تارة من عدم تسليم كون الميل آنيا بناء على
كونه سببا للحركة موجودا معها من بداية المسافة الى نهايتها واخرى
من عدم تسليم كون الوصول آنيا بناء على تحققه بعد الحصول زمانا
هذا وانما قلنا ان حال حدوث الوصول وحال حدوث اللاوصول
اثنان لان حال الوصول غير منقسم لانه لا اضافة لا منقسم مع
بيانيتهما كما توهم لكونه مع عدم مطابقته لمتن الكتاب واشتماله
على الاستدلال غير ظاهر الحلف كما لا يخفى فلنفرض عند لو كان زمانا
منقسما الى جزئين ففي ما يكون الجسم في احد طرفيه اى في بعض منه
لم يكن واصلا لا مطلقا ولا في الجملة والا لزم انقسام منتهى الحركة
والمسافة وهو باطل وكذا حال صيرورته غير موصل واعلم ان الاستدلال
على آنية اللاوصول بآنية الوصول لاجل ان رفع الآنى آنى كما وقع
لبعضهم غير صحيح فان رفع الآن نفسه مما لا يحصل الا في نفس زمن ما
يكون بعد ذلك الآن والا يلزم تتالي الآنات كما ان عدم النقطة
في نفس الخط الذي هو طرفه لا في نقطة تليها والا يلزم تجاور النقاط

وقد

وقد يقال ان الانطباق والموازاة والمحاذاة والتماس والوصول
واشباهها آنيات لانها تحصل عند انتهاء الحركة مع ان زوال
كل منها زماني اذ لا يحصل الا بعد الحركة والحركة مما لا يحصل الا
بالزمان وفي الحواشي التجريدية انه يتوجه عليه ان الحركة لها معنيان
احدهما الحركة بمعنى التوسط والثاني الحركة بمعنى القطع والزماني
هو الثاني لا الاول لما تقرر من ان الحركة بمعنى التوسط غير منقسمة
في امتداد المسافة حادثة في آن فقوله والحركة مما لا يحصل الا
وجوابه ان المراد الحركة التي يقع بها القطع هو الثاني لا الاول
انتهى اقول في كل من السؤال والجواب بحث اما السؤال فبان كلا
من مفهومي الحركة اى التوسط والقطع زماني اى حاصل في الزمان
وانما الفرق بينهما بالانطباق وعدمه نسيانا في زيادة تحقيق واما
الجواب فبان قوله وهو الثاني لا الاول مم بل الحق ان زوال
الاشياء المذكورة انما يتوقف على الحركة التوسطية وهي امر واحد
راسم للحركة القطعية التي هي هوية اتصالية متاخرة في الوجود عنه
كما لا يخفى واما الاستدلال على آنية اللاوصولات الوصول الذي قرره
تكون آنيا لان زواله لا انقسام له لو كان له بجب لزوم انقسام
الزايل لانه اذا تحقق شيء من الزوال فلو لم يزل شيء من الزايل لم
يتحقق هناك زوال فلا بد ان يزول شيء من الزايل بعد شيء
فيلزم انقسام ما لا انقسام له فاقول فيه بحث نقضا وحلا اما
الاول فبان عدم كل آنى لو كان آنيا لزم تتالي الآنات في عدم
الآن واعدام المماسات والمحاذيات للمتحرك بالنسبة الى حدود
المسافة التي وقعت كل منها في آن من آنات زمان الحركة اذا بيان
جاز فيها بعينه واما الثاني فبان حدوث الاشياء حسبما حققه
الشيخ في الشفاء على ثلاثة انحاء الاول ما يوجد عن العلة دفعة في آن من

الآنات فينطبق حدوثه لا محالة على ذلك الآن كالوصول والمماسة
والانطباق والمحاذات وغيرها والثاني ما يوجد عن العلة
في مجموع زمان معين على نحو الانطباق عليه بحيث يفرض فيه اجزاء
بازاء ما يفرض منها في ذلك الزمان فيكون وجود كل جزء من
الحدوث في جزء معين من الزمان كالحركة القطعية والثالث ما يوجد
في جميع الزمان لا على نحو الانطباق عليه بل بان يوجد في كل جزء وحد
فرض في ذلك الزمان و لا يلزم بان يكون لمثل هذا الحادث ان
يكون اول آنات وجوده والحدوث لا يستلزم ذلك فان الحادث
ما يكون زمان وجوده مسبوقا بزمان عدمه سواء كان لحدوثه اول
آن او لا ومن هذا القبيل وجود الحركة التوسطية والزاوية واشباههما
وقياس العدم الحادث كقياس الوجود الحادث في تثليث الاقسام
وان لم يكن نحو عدم كل حادث بنحو حدوثه فان وجود الآن على
النحو الاول وعدمه على النحو الثالث وكذا اللاوصول واللامماسة
واللاانطباق واللاتحاذي واشباهها فاذن قد تبين مما تحقق
من تحصيل القسم الثالث من الحدوث ان الحصول اذا لم يكن حصولا
تدريجيا لا يلزم ان يكون دفعيا حتى يلزم تجاور الآنات فيما
نحن فيه بل يجوز ان يكون في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه فان
قلت فعلى ما ذكرت من تحقق قسم ثالث من الحادث لا يتم باب
الاستدلال على وجود السكون بين حركتين مختلفتين اذ مبناه على
ان الوصول واللاوصول كليهما مما يتحقق حدوثهما في آن فيكون اول
آنات زمان حصولهما ولا يمكن اتحادهما لتنافيهما من اجل ذلك في كون الجسم
واصلا الى المنتهى ومباينا له معا ولا تعددهما على سبيل التتالي في
الآن لزوم تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى فاذن هما حاصلان في آنين
يكون بينهما زمان هو زمان السكون لان زمان الحركة لانتهاء الحركة

الاولى الى الواصلة وعدم حدوث الحركة الثانية المفاصلة فاذا لم يكن
اللاوصول مما يختص حدوثه بآن هو اول آنات حصوله فلا يلزم
الخلف المذكور قلنا نعم لو كان تقرير الدليل على ما ذكرت كما هو
المشهور وهذا او لانتقاضه بالحدود المفروضة في المسافة المتصلة
التي يقطعها حركة واحدة عدل الشيخ الرئيس عنه واقام الحجة باعتبار
الميل الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة بعدما ابطلها باعتبار
نفس الوصول والمفارقة بقوله في الشفاء ان المفارقة والمباينة
هي حركة الرجوع فهناك آن يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة
وان يصدق على المتحرك انه مفارق ومباين لذلك الحد الذي
هو المنتهى فان عنوان المباينة طرف زمان المباينة فيتمايز
ان ذلك الان هو بعينه آن الوصول بان يكون حدا مشتركا
بين زماني الحركتين وان عنوانه آن يصدق فيه على المتحرك انه مباين
راجع فحينئذ انه مغاير لآن الوصول وان بين الآنين زمانا لكنه
ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان
كل آن يفرض في زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين
آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع انتهى كلامه فان قلت تمام
الحجة على سبيل اعتبار الميل ايضا انما يتوقف على كون اللاوصول
آنيا كما فعله المص من حيث استدل على آنية المباينة بآنية الوصول
واللاوصول فاذا لم يكن اللاوصول آنيا لم يثبت كون الميل الثاني
آنيا قلنا يكفي في الاستدلال على آنية الميل الثاني كون اللاوصول
غير تدريجي الحصول فان ما لا يكون وجوده تدريجيا بل يكون
غير منقسم الذات فلا يخ اما ان يكون حصوله مما لا يتصور الا بحركة
ما كحدوث الزاوية وغيرها فحينئذ فهو من القسم الذي لا
يكون دفعيا ولا تدريجيا وان لم يكن كذلك فهو مما يحدث في آن

والميل من هذا القبيل فان هذه وشبهها غير متوقف على الحركة بل الحركة مما
يتوقف عليه اذا تقرر هذا قلنا ان توجيه كلام المصنف بان تحمل
الآتي في كلامه على ما يقابل الشديد يجيء هو من مساعدة شايعة في كلامهم
وعلى هذا التوجيه لا يتوجه عليه ما اورده القاضي من ان العدول عن
الحجة المشهورة مع الذهاب الى ان الانات وصول الى كما فعله المصنف بعيد جدا
هذا ولنرجع الى الشرح فنقول حاصل الحجة التي ذكرها الشيخ وتبعها
المصنف هو انه لابد بين كل حركتين من سكون لان المتحرك اذا وصل الى
حد ثم رجع فلابد هناك من ميلين ميل الموصل والميل الموجب لحركة
المفارقة لامتناع الوصول والرجوع بدونهما وكل منهما من حيث كونهما مبدأين
للوصول والرجوع اني فلا يلزم انقسام الوصول والرجوع وهو باطل كما مر واذ
اذا كان كل واحد منهما اى الميلين انيا وجب ان يكون بين الانين
زمان لا تحرك فيه الجسم والا لزم تعاقب الانين فيكون الزمان مركبا
من اجزاء لا تتجزى وان لم يكن في ذاته وضاع فيلزم منه تركب المسافة
من اجزاء لا تتجزى التي هي في ذاته وضاع بالذات لانطباقهما اى المسافة
على الحركة المنطبقة على الزمان هذا خلف اعلم ان الشيخ الرئيس ستنقض الحجة
المذكورة بحركة كرة مدحرجة على دولاب فوق سطح مستو مماس الكرة بنقطة
في كل دورة فيلزم سكون الكرة لحصول حركتين مختلفتين فيهما عند
الى نقطة التماس وهابطة منها ثم اجاب عنه بالتزام السكون في عند
الامام منقوضة بتماس الكوكب بنقطة الاوج عند كونه في ذروة التدوير
على اوج حامله وبنقطة الحضيض عند كونه في ذروة التدوير على حضيض
حامله فيلزم السكون اولى ويمكن الجواب عنهما لا بالتزام السكون
كما فعله الشيخ لعدم جريانه في الثاني وكونه مستبعدا في الاول لكون
الحركة فيهما على نسق واحد بل بان لزوم السكون انما هو بين الحركتين
المختلفتين الذاتيتين وحركة الكرة والكوكب بحركة الدولاب والفلك

ليست ذاتية بل عرضية اذ الميل انما يثبت لاجل الحركة الذاتية سواء كانت طبيعية
او ارادية او قسرية ولا مدخل للحركة العرضية في ثبوت الميل للجسم فعلم ان
الحركة الحافظة للزمان ليست مستقيمة فيكون مستديرة اعلم ان المقدمة
المذكورة في هذا المطلوب وهي اثبات السكون بين الحركات التي تفعل
الحدود مما اختلفوا فيها فذهب المعلم الاول والمشاؤون واتباعهم
كالشيخين الى اثباته وذهب افلاطون والرواقيون وشيعتهم كالشيخ الالهي
الى نفيه ولكل واحد من الطائفتين حجج ومناقضات تركناها مخافة
الاطناب والمطلوب لديه هو بيان كون الحركة الحافظة للزمان دورية
لا يتوقف على اثبات السكون المذكور بل القائلون بنفي لزوم السكون
بين الحركات الفاعلة للحدود كالنقط الرجوعية والانعطافية يستندون
الزمان ايضا الى الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال الحركات
المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو
شيء واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله في الاتصال الوحداني
وغير الدورية من الحركات مستقيمة كانت او كيفية او كمية متوجهة الى غاية
ما ثم راجعة عنها فهي لا محالة متكثرة غير وحدانية فاذن الحركة الحافظة
للزمان ليست الا المستديرة وهذه الحركة غير منقطعة والا لزم انقطاع
الزمان فلابد من وجود حركة مستديرة دائمة والحركة المحتملة للدوام لا
يتحقق في غير الفلك لانها لا يكون طبيعية ولا قسرية اما الاولى فلانها
لانها لا يكون مستديرة كما سيجيء واما الثانية فلرجوع القسر الى الطبع فينقطع
بانقطاعها واما تجويز استدامتها بتعاقب القواسر الغير المتناهية فينافي
الاتصال الوحداني للزمان والحركة الارادية التي توجد فيما تحت فلك القمر
اعني حركات الحيوانات لا يحتمل الدوام لوجوب تحلل الابدان العنصرية
والدوام النوعي لا يفيد الاتصال كما علمت فثبت بهذه المقدمات ان
الحركة الصالحة للدوام الحافظة للزمان ليست الا الحركة الدورية الفلكية

ويجب ان يكون تلك الحركة اسرع الحركات المستديرة واظهرها فعلى هذا
الزمان المستحفظ بها اظهر المقادير الآنية واوسعها احاطة وبما هي الاعلى
منطقة معدل النهار من الحركة اليومية التي بها يتقوم الايام والساعات
والشهور والسنوات وبمقدار ما يقول غافل واحد يطلع المتحرك بها
خمسة الاف وماية وستة وتسعين ميلا من محدب فلك الثوابت والله
سبحانه اعلم بما يتحرك ما فوقه فلان الفلك الاعظم تكون حركته محلا للزمان
يجب ان يتحرك على الاستدارة دائما وهو المط فقد علم مما بين في هذا
الفصل ان الوضعية المستديرة اقدم من الاينية المستقيمة ومما يحقق في
الفصل الثاني ان الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر الذي هو
الكون والفساد بحسب الصورة النوعية والخرق والالتيام بحسب الصورة
الجسمية عند من يقول بها وهي ايضا اقدم من الحركتين الاخريين اعني
الكمية والكيفية لاستلزام امتناعها امتناع كل منهما بالبيان الذي مر
فاذن صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية **هداية** يندفع بها
بعض النقوض الموجبة للقول بعدم لزوم السكون المتخلل بين الحركتين
وهو ان يقال الوجه مجموع مقدمات ما ذكرتم من الحبة المرمية سكون
الحبة المرمية الى فوق عند ملاقاتها في الجو جبلا نازلا من فوق لجريانها
بحركتين مختلفتين صاعدة الى حد الملاقاة من المسافة وهابطة في
ذلك الحد فيلزم من ذلك وقوف الجبل في الجو حين الملاقاة وهو في غاية
الاستبعاد فاجاب لك عن ذلك بان الحبة المرمية الى فوق عند نزول
الجبل ينتهي حركتها الى سكون في الحد الذي يصل فيه الحبة الى الجبل لعدم
تحقق شيء من حركتها الصاعدة والهابطة عند ذلك الحد لانقطاع
الاولى وفقدان الثانية ولكن لا تمانع بين سكون الحبة وحركة الجبل
لان سكونها آني لا نقول بتحقق السكون عند الملاقاة انما يراد بالـ
الدليل المذكور فاللازم منه السكون الزماني لا غيره وادعا ما لا اجل عدم

تحقق

تحقق الحركة هناك كما ذكرنا فهو باطل لما تقدم من ان السكون كالحركة انما
يتحقق في زمان لا في آن اصلا وخلو الجسم في الآن من الحركة والسكون لا
يوجب خلوه عنهما في الواقع على ما حققناه ولو كان السكون مما يتحقق في
آن لكفى في اثباته بين الحركتين تحقق آن ما بينهما وهو آن الوصول اذ ليس فيه
حركة اصلا ولم يحتج فيهما الى تلك التطويل وحركة الجبل زمانية وليس بينهما
ممانعة لامتناع سكون الجبل عند ملاقاتها في آن الا ان بمثل ما ذكر من
البيان المذكور في الحبة المرمية وعاد الاستبعاد لانا نقول لما كانت
حركة الجبل من اول هبوطه الى حين وصوله الى المنتهى حركة واحدة بحقيقة
تحلل ملاقاتها مع الحبة المرمية انما هي من الحدود الوسطى لمسافة تلك الحركة
فالحركة بمعنى التوسط حاصلة له في آن الملاقاة وان لم يكن القطعية حاصلة
له فلا يلزم السكون اذ السكون عدم الحركة بالمعنيين بخلاف الحبة المرمية
فانها لا حركة لها في آن الملاقاة اما القطعية فظاهر واما التوسطية
فلان حد الملاقاة نهاية مسافة الصاعدة ومبداء مسافة حركتها حركتها
الهابطة فليس ذلك الحد من وسط المسافة في شيء فلا يتحقق فيه
التوسطية ايضا فاذا لم يوجد للحبة شيء من الحركتين في آن الملاقاة فيلزم
سكونها فيه قطعا فاتضح الفرق وزال الاستبعاد هذا تلخيص ما افاده بعض
الشارحين واقول الحكم بسكون الحبة وحركة الجبل في آن الملاقاة كلاهما
باطل اما الاول فلما مر واما الثاني فلما حققه المحققون من ان الحركة
التوسطية وان كانت امرا وحدانيا غير منقسم في ذاتها لكنها انما يتحقق
ايضا في الآن بل في نفس الزمان لكن لا على نعت الانطباق والاكوان
الآنية التي يكون للمتحرك في حدود المسافة انما هي حدود للحركة القطعية
المتصلة وليست هي من الحركات ولا من السكنات في شيء ومن نظر في تقرير
الحركة التوسطية المذكور في مباحث الحركة والسكون وفي كلامنا فاعله
للامر المتصل القطعي الذي له حدود دائمة متاخرة وجودها عن الوجود المتاخر

عن وجود الاسم حتى النظر يعلم انهما لا يوجدان الا في الزمان ثم قال
ذلك الشارح المقدم في بيان نفي السكون الزماني للجبل والحجر وفي
الفرق بينهما في لزوم السكون الآني وعدمه بهذا القول اما الجبل فلانه
لا يتقعد له ميل فيه بل الميل له مثل الاول الواحد مستمر من بداية المسافة الى نهايتها
مقتضى الحركة له كذلك فلا سكون له اصلا واما الحجر فلانه وان حصل
فيها الميلان لكنهما ليسا في آنين متغايرين ليكون ما بينهما زمان
السكون بل هما اجتمعا في آن الملاقاة لعدم تنافيهما لذاتية احدهما
وهو الميل الصاعد وعرضية الاخر وهو الميل الهابط الحاصل فيه
من جهة الجبل كالحجر المرفوع الى فوق بحيث منه الرافع للاتصاعد اهو
ميله العرضي الحاصل له من جهة الرافع انتهى واعترض عليه الشارح الجديد بقوله
فيه بحث اذ المراد بالميل العرضي ما لا يقوم بالمتحرك بل بما يجاوره وبناء
على قياس الحركة العرضية وللخصم ان يقول ان الميل الهابط للحجر ليس
من هذا القبيل والفرق بينه وبين الميل الصاعد للحجر المرفوع بين
واجاب عنه السيد السند المحشي بقوله لعل الشارح اطلق على الميل القسري
الحاصل فيها من جهة الجبل الميل العرضي لظهور ان الميل العرضي لا يكون
حاصلا فيه ثم حكم بعد ذلك بان الميل الهابط للحجر طبيعي بلا شبهة
اقول اما حمله الميل العرضي في كلام ذلك القائل على الميل القسري فمستبعد
جدا لاطلاقه الذاتية على الميل الصاعد للحجر الواقع في كلامه مقابلا
للميل الهابط وذلك ميل قسري بلا شبهة فهذا لا يكون قسريا ومقابلا
الميل الهابط للحجر على الميل الصاعد للحجر المرفوع وهو عرضي بلا خلاف
فهذا ايضا على زعمه واما حكمه على الميل الهابط للحجر بانه طبيعي فليس
بظاهر فان ميله الطبيعي ليس على هذا النحو من الاسراع فان الجبل في
صدد ان يشق فضا ربض الحجر في غاية الصغر وهذا الوجه بعينه جار في بيان
ان ميلها الهابط ليس قسريا ايضا بناء على ان الفاعل للحركة القسرية

ايضا

ايضا طبيعة الجسم المتحرك فاندفع به بحث الشارح الجديد ايضا عن
كلامه فالخلل في كلامه منحصر فيما ذكرناه من القول بالسكون الآني
في الحجر ثم تحقيق الحركة المتوسطة للجبل في آن الملاقاة وكلاهما باطل
كما علمت فالحق في الجواب عن النقض المذكور عندي ان يقال ان الحبة
المذكورة فان انتهت حركته الصاعدة الى السكون حين ملاقاتها مع
الجبل لكن لا يلزم منه سكون الذاتي والحركة العرضية كحركة ساكن السفينة
بحركتها فالجبل متحرك بعين الملاقاة وان كانت الحجر ساكنا فلا تدافع
هذا اصوب الاجوبة عن هذا النقض وقد يجاب عنه ايضا تارة بالتزام
وقوف الجبل في الجو وان كان مستبعدا ممكن بناء على البرهان وتارة
بان السكون حاصل للحبة قبل مماستها الجبل بوصول ريحه اليها في
الملاقاة بينهما انما هي حين كونها الحبة بعد ذلك السكون فلا محذور
هذا ما تيسر لنا الان من الكلام في هذا المقام ولعل حجة نفاة السكون
اقرب الى الطبايع والافهام **فصل** في ان الفلك متحرك بالارادة
يريد اثبات ان الفلك حيوان بمعنى ان له نفسا يكون مبدء الحركة
لحركته الذاتية لا العرضية لانها تحتاج الى مبدا بالذات كحركات المتمكنات
والمحمولات من الكواكب والتداوير والخوارج من حيث هي كذلك فنقول
لان حركته الذاتية لو لم يكن ارادية لكانت اما طبيعية او قسرية والتالي
بقسميه باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فلانحصار الحركة الذاتية في هذه
الثلثة واما بطلان التالي فبقوله لا جائز ان تكون طبيعية لان
الحركة الطبيعية هرب عن حالة منافرة وطلب لحالة ملائمة وسنعرف ذلك
تارة مطلقا وتارة في غير العناصر وتارة في غير المستديرة كما في الحواشي الجديدة
كلها مكابرة لما سنذكره وذلك اي كل واحد منهما في الحركة المستديرة محال
اما انه لا يمكن ان يكون هربا فلان كل نقطة اي جزء اينما كان او وضعا
واما قول بعض الشراح بما ترك الوضع واكتفى بالنقطة لانه ليس حركة

الجبل لاجتماع سكون الحبة مع حركتها الذاتية وعرضها ولا تنافي بين السكون م

الجسم عن وضع توجهه اليه بعينه لما ستطلع عن الشارح الجديد وكذا قوله
يجوز ذلك باعتبار الازمنة كما يجوز باعتبار الاعراض على تقدير كونها
ارادية فمدفوع بما ستعلم بحولك عنها الجسم بحركته المستديرة لحركته عنها
توجهه اليها فاذا كان ترك الجسم اياه هربا بالطبع كان طلب اياه توجها
بالطبع فيلزم ان يكون المهروب عنه بالطبع من حيث كونه مهروبا بالطبع
مطلوبا بالطبع وهو محال لان الهرب عن الشيء بالطبع استحال ان يكون
توجها اليه ولا ينتقض ذلك بالحركة المستديرة الارادية بان يكون وضع
واحد مرادا او غير مراد في حالة واحدة لجواز ذلك اذا كانت لمبدا الفلك
الحركة اختلاف اغراض ودواع كما في غير الفلك او كان المطلوب من الحركة
حفظ كمال المقدار الامكان وابقاؤه بامر كلي بتوارد الامثال والاشباه كما
في الفلك على ما سياتي بيانه قال الشارح الجديد لا نم ان ترك وضع هو توجه
الى ذلك الوضع بل الى مثله ضرورة انعدام ذلك الوضع وامتناع اعادة
المعدوم اقول ترك نام تحقيق وطلب العرض من نوعه نقيض لا يستند الى طبيعة
عليم الاتادة ضرورة وايضا فان كل نقطة او وضع فرضي ثابتا او فرض
هرب الجسم بحركته عن الوضع غير عشر لكان ذلك الهرب عنه بعينه طلبا له وانما
انها ليست طلبا اي طلب الحالة الملايمة فلان طلب كل حد بالحركة
المستديرة هرب والتوجه الى الشيء بالطبع استحال ان يكون هربا عنه
بل عليه كل نقطة تعرض في مسافة الحركة الطبيعية المستقيمة يتوجه اليها
ويهرب عنها المتحرك بالطبع فلا استحالة واجيب عنه في الحواشي القديمة بان
دعوى الكلية في الحركة المستديرة المستفادة من اللام في التوجه اذا اخذ
استغراقية لئلا يجري في المستقيمة وتارة بان المتوجه اليه بالذات في المستقيمة
ليس الا المنتهى لان الحدود لعرضيتها لا توجه اليها كذلك اقول و
الاولى في الجواب ما في الشفاء وغيره من ان الحركة لا يكون منسوبة الى الطبيعة
وحدها بل بشرط احوال غير طبيعية لا محالة اما في الكيف كما اذا اسخن الماء

بالقسر

بالقسر واما في الكم كما في ذبول البدن الصحيح في بحران مرضيا واما في المكان كما
اذا نقلنا المدرة الى الجهتين الهواء وكذلك ان كانت الحركة في مقولة اخرى
في الفلك في تجدد الحركة تجدد الحال الغير الطبيعية بحسب بعداتها القرب
البعد عن الطبيعة عند تحريك الجسم الى نقطة معينة كانت مع حالة
مخصوصة غير ملايمة وعند وصول الجسم الى تلك النقطة لم يبق تلك الحالة
بل حصلت حالة اخرى وهي الحصول في حد ولما لم يبق حد لعزل العلة لم
يبق المعلول فلا يلزم ان يكون الشيء الواحد مطلوبا ومهروبا الشيء واحد
في نفس واحدة ولان الطبيعة او صلت الجسم بالحركة الى الحالة المطلوبة
سكنت واعترض عليه اما اولا فبانه انما يلزم السكون اذا كانت الحالة
المطلوبة امرا وراء الحركة يتوصل بها اليه واما اذا كان المطلوب بالطبع
نفس الحركة فلا واجيب في المشهور على ما في بعض الشروح تذكره بان الحركة
ليست مطلوبة لذاتها بل لغيرها فلانها لذاتها تقتضي التادي الى
الغير فيكون المطلوب ذلك الغير نوع [illegible] وفيه نظر لانا لا نم ان الحركة
ليست كما لا مطلوبا لذاته مطلقا فان الجسم الابداعي الذي ليس له كمال
منتظر الا استيفاء الاوضاع والايون على التعاقب يكون حركته
مطلوبة لذاتها لانها نفس استيفاء نوع ما يمكن ان يكون له بالفعل
لا لان يوصل بها الى كمال اخر كما صرح به الشيخ في الشفاء فالاولى ان
يقال انا نثبت ان الحركة لا يكون طبيعية للجسم الا اذا يكون الجسم على حالة
غير طبيعية كان غير طبيعي او وضع او كيف او كم كذلك وبازاء كل حالة
غير طبيعية حالة طبيعية فاذا استقل الجسم بالحركة عن تلك الحالة
الغير الطبيعية يكون لا محالة متوجها الى حالة طبيعية توجها طبيعيا فلا
بد اما ان يصل فيسكن به او لا لا سبيل الى الثاني لا لزم دوام القسر و
التعطيل في الطبيعة دائما وليس في الطبايع شيء معطل على ما يوضح في العلوم
الالهية وليس هذا موضعه فبقي الشق الاول فهو مستلزم لان يكون لعدم الحالة

الغير الطبيعية واما ثانيا فلانه لما قيل من انه يلزم ان لا تكون الا اذا لم يشعر
الفلك بوا صل الى الحالة المطلوبة لانه لو اعطاه الاخرى وهلم
جرا الى غير النهاية حتى كلما حصلت له حالة مطلوبة يشعر لحالة اخرى
مطلوبة فلذلك يتحرك دائما اقول وهذا ايضا ممنوع لعدم جريانه
في الحركات الطبيعية كما قررنا في الجواب عن الاعتراض السابق والمعروض لك
والمشائيين في الفلكية ليست كذلك لعدم انقطاعها على اسلوبهم ولا حاجة
الى ان تكون قسرية لان القسر على خلاف ميل يقتضيه الطبع وحيث لا طبع فلا
قسر ولان الاصل في الحركة القسرية هو طبيعة المقتضي باعداد التي الجسم
لها اقوى ومتصل من جهتها بسبب تلك القوة الحركة فاذا لم يكن اقتضاء طبيعي
فلا يكون هناك قسر وايضا منشأ الحركة القسرية اما الطبيعة او الارادة
ومنتهى الحركات كلها والحركة المستديرة فلو لم يكن طبيعية لا يكون قسرية
فهي ارادية وقد ورد في القرآن والسنة ما يدل على ان حركات الافلاك
ارادية كقوله تعالى وكل في فلك يسبحون والجمع بالواو والنون في لغة
العرب للعقلاء وكذلك قوله تعالى والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين
وقوله تعالى واوحى في كل سماء امرها وفي الصحيفة الكاملة لمولانا علي
بن الحسين عليهما السلام قوله في مخاطبة القمر ايها الخلق المطيع الدائب
السريع المتردد في منازل التقدير المتصرف في فلك التدبير [illegible]
على ان تلك الاوصاف بالطاعة والجد والتعب والتردد في المنازل
والتصرف في الفلك لا يكون بلا شعور وارادة فان قيل لو كانت
الحركة الفلكية ارادية حيوانية لاختلفت كافعال الحيوانات فنقول
الفعل الذي يفعله الحيوان بالداعية الواحدة المستمرة لا يكون مختلفا
بل يكون على طريقة واحدة مستمرة لا يتغير فان اختلاف الافاعيل لاجل
اختلاف الاختيارات المنبعث عن اختلاف الدواعي والاغراض لا انه
لازم للفعل الاختياري ولا لاستحالة استمرار الفعل الواحد [illegible] الفلك لعدم

اختلاف

اختلاف الدواعي يكون فعله الارادي على نهج واحد في الحد وقع في كلام
الاوائل ان حركة الفلك بالطبع وفسره الشيخ بان وجودها في جسمها ليس
مخالفا لمقتضى طبيعة اخرى لجسمها فان الشيء المحرك لها وان لم يكن قوة
طبيعية كان شيئا طبيعيا لذلك الجسم غير غريب عنه وقد ذكر بطليموس
هذا المعنى في المقالة الرابعة من كتاب [illegible] فقال [illegible]
الافضل ولزمه لم يكن بينه وبين الطبيعي فرق وفسره ذلك ابو العباس
احمد بن علي الاصفهاني فقال الارادية للفلك هي ان الحق عنده
الكلام [illegible] الذي يحاذي به قوى النفس النامية التي فيه والموضع
ذلك من [illegible] لاجل لزوم النظام النفع هو افضل
الافعال وبه قوام العالم كانه مطبوع على ذلك لا فرق بين اختياره
وطبعه ثم اكد صاحب الشفا [illegible] وزاده بيانا
وقال ان كل قوة فانما تحرك بتوسط الميل والميل هو المعنى الذي
يحس في الجسم المتحرك وان سكن قسرا يحس بذلك الميل فيه مقاوما للمسكن
مع سكونه طلبا للحركة فهو غير الحركة لا محالة وغير القوة المحركة لان القوة
المحركة تكون موجودة عند تمامها الحركة ولا يكون الميل موجودا
فكذا ايضا الحركة الاولى فان محركها لا يزال يحدث في جسمها ميلا
بعد ميل فذلك الميل لا يمنع ان يسمى طبيعيا لانه ليس بنفس ولا من خارج
ولا له ارادة واختيار ولا يمكنه ان لا يحرك او يحرك الى غير جهة محدودة
ولا هو مع ذلك مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم الغريب فان سميت
هذا المعنى طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة الا
ان طبيعته فيض عن نفس يتجدد بحسب تصور النفس فقد بان ان الفلك
ليس مبدأ حركته طبيعية وقد بان انه ليس قسرا فهي عن الارادة لا محالة

فصل والقوة المحركة للفلك يجب ان تكون مجردة عن المادة
لما ثبت كون الفلك حيوانا متحركا بالحركة الارادية لان بين ان الفلك

غريب
١٠٦
السابع

انسان كبير يعني ان مبدا الحركة ليس قوة حيوانية منطبعة بل نفس مجردة
عن المادة ذات ارادة كلية لا يكون تعلقها بجرم الفلك تعلق الانطباع
بل تعلق التدبير والتصرف كتعلق النفس الناطقة ببدن الانسان واعلم
ان الادلة المذكورة في اثبات هذا المطلب مبنية على حركة الفلك لما
من جهة مبداها واما من جهة غايتها وعرضها لكون حركته ارادية كما علمت
في الفصل السابق فلها فاعل وغاية فالاستدلال من جهة الغاية كقولهم
غرض الفلك في حركته ليس حيوانيا فانه لا يمولها ولا يتعدى ولا يكون له
لشهوة عرضية شهوانية ولا مزاحم له ولا حرف اولا اتاد له ليكون عضبيا
والاغراض بما هي حيوانية لا تخرج عن هذين فلها امر او عقلي وادراك كلي
فلها نفس ناطقة والاستدلال من جهة الفاعل كقولهم حركة الفلك غير
متناهية وغير المتناهي لا يصدر عن قوة جسمانية فحركة الفلك لا يصدر
عن قوة جسمانية فمبدا الحركة نفس مجردة اذ العقل الصرف لا يباشر تحريك
الاجسام لما ثبت عندهم ان العقل كامل بالفعل لا يكون فيه تشويق وقوة
ونقص والمباشر للتحريك له جهة قوة ونقص ولما كانت هذه الطريقة
انسب بالعلم الطبيعي اختارها المص وقال على هيئة تركيب الشكل الثاني
لان القوة المحركة للفلك تقوى على افعال غير متناهية ولا شي من القوى
الجسمانية كذلك فالمحرك للفلك ليست قوة جسمانية فهي اذن نفس
مجردة اما الصغرى فلما ثبت عندهم من عدم تناهي حركة الفلك فله
قوة تقوى على غير المتناهي من الافعال وللثاني فلقد علم ان اللانهاية اما للا
نهاية اما للحيثيات بالذات الكم سواء كان متصلا وهو المقدار او منفصلا
وهو العددي فالمقدار يعتبر كما يمكن فيه فرض اللانهاية المقدارية و
العددي في الازدياد فقد يمكن فيه فرض اللانهاية العددي في
الانتقاص واما الشي الذي ليس من باب الكم كالقوى فتفرض النهاية
واللانهاية فيه اما بسبب ما هو فيه او بسبب ما هو عليه اما الاول فلو

كانت

كانت الاجسام غير متناهية كانت القوى ايضا بسبب ذلك غير متناهية
وكذلك بحكم جميع الاعراض السارية فيها واما الثاني فهو ان يكون القوى
عليه غير متناهية وهو انما يتصور في ما منه امور الشدة فالمدة والعدد
والفرق بين هذه الامور وعدم التناهي في كل منها انما يتحقق ويعلم
بان يفرض تاثيرها ثابتا ويفرض القوى في سرعة الرمي وبطوه فيختلف لا محالة
ان يقطع مسافة معينة ثم يفرض رماة يقطعا فيكون القوى
في طول المدة نفوذ الرمي في الجو وقصره فيختلف ايضا ان من حركات بهما
في الهوا اخر يفرض رماة يقطعا فيكون القوى في كثرة عدد رمي تعطيه رمي وقلته
فالاختلاف الاول في القوى مما يكون بالشدة فالتي زمانها اقل
اشد قوة من التي زمانها اكثر ولهذا مقدارات يقع عمل غير المتناهي في
الشدة الا في زمان ولاجل ذلك حكموا بامتناع تحريك الله تعالى جسما
على سبيل المباشرة اذ ما من حركة الا ويتصور اسرع منها عن قوة اشد فاذا
حرك الواجب تعالى جسما يجب ان لا يتصور حركة اسرع منها وهو باطل
اذ لو يحقق حركة لا اسرع منها لزم وقوعها في لا زمان وهو محال
الاختلاف الثاني بالمدة فالتي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل
فغير المتناهي منها ما يقع عملها في زمان غير متناه والاختلاف الثالث
بالعدد فالتي عدد عملها اكثر اقوى من التي يكون اقل فغير المتناهي
منها ما يصدر عنها افعال غير متناهية فقد علم مما ذكرنا ان مبادي
حركات الافلاك وان لم يكن غير متناهية بحسب الشدة لكنها غير
متناهية عندهم بحسب المدة والعدة هذا هو بيان الصغرى واما بيان
الكبرى فاشار اليه بقوله وانما قلنا ان القوة الجسمانية لا تقوى على
حركات غير متناهية لان كل قوة جسمانية سارية في مادة الجسم حسب سريان
الصورة المقدارية فيها واما فيما نحن بصدده فلان الكلام في الافلاك
ولا شك ان قواها اذا كانت جسمانية كانت كذلك لبساطتها وتشكلها

يختص الحكم لا في بالقوى النباتية والحيوانية بل التي في الاجسام البسيطة
الغير المنقسمة بانفسها بل قابلة بحيث تخرج الجسم الى اجزاء يكون كل
واحد منها جسما للتجزي الى اجزاء يكون كل منها قوة على جزء من ذلك الجسم
على جزء من اثر الكل بحيث يكون نسبة جزء القوة واثره المقوى عليه في جزء
الجسم الى كل القوة واثره المقوى عليه في كل الجسم كنسبة ذلك الجزء من الجسم
الى كله هكذا قالوا والحق عندي ان النسبة على هذه الكيفية غير واجبة
الاعتبار وذلك لا يضرنا كما اشار اليه بقوله فالجزء منها اي كل الجزء
من القوة تقوى على شيء واحد تقوى على مجموع تلك الاشياء والا اي
وان لم يكن اثر جزء القوة جزءا من اثر كل القوة بل ترجح لا يخ اما ان لا تقوى الجزء على
شيء اصلا فلزم ان لا يكون جزء القوة قوة فلا يكون الجزء مساويا للكل في
الحقيقة وقد بين ان الاجزاء المقدارية كذلك هف او تقوى على مثل
ما تقوى عليه الكل فاذن لكان الجزء من القوة مساويا للكل منها في
التاثير هف ايضا فان قيل كون اثر جزء القوة جزءا اثر كلها ان كان بالنسبة
الى كل الجسم باعتبار ان جزء القوة لا اثر لها بالنسبة اليه ولا يلزم منه عدم كون
جزء القوة قوة وانما يلزم لو لم يكن له اثر بالنسبة الى جزء الجسم الذي حل فيه
وهو ممنوع وان كان بالنسبة الى جزء الجسم الذي حل فيه فهو ممنوع وان
كان بالنسبة الى جزء الجسم فلا نسلم ان اثر جزء القوة في جزء الجسم كاثر كلها
في كله ولا نم لزوم المساواة بين الجزء والكل وانما يلزم لو كان تاثير الجزء
في الكل كتاثير الكل في الكل قلنا قد مر ان الكلام في الاجسام البسيطة
المتشابهة الاجزاء التي لا يكون فيها ما تمنع القوة بعضها بعضا وتعضها فلا قوى م
تفاوت بين جزء القوة في جزء الجسم البسيط وبين تاثير كلها في كله بحسب تاثير م
صغر الجسم وكبره لعدم المعاوقة فان التفاوت بحسب القابل ليس الا
في الحركات القسرية واما التفاوت في الحركات الطبيعية فلا يكون مع
ارتفاع الامور الخارجة عن طباع الجسم الا بحسب القوة المحركة وضعفها قال

الشيخ في الاشارات انه اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم
كان قبول الاكثر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى في
الآخر الطوع حيث لا معاوقة اصلا انتهى فقد ثبت انه ليس لزيادة الجسم
تاثير في منع التحريك الطبيعي حتى يكون نسبة المحركين كنسبة المتحركين فلا
يجوز ان يكون تاثير جزء القوة مثل تاثير كلها سواء كان في جزء الجسم
او في كله لاستلزامه مساواة الاضعف للاقوى فظهر ان القوة الجسمانية
تقوى الجزء منها على بعض ما يقوى عليه كلها ومتى كان كذلك فالمجموع
اي كل القوة لا يقوى على غير المتناهي لان الجزء منها اما ان يقوى على
جملة غير متناهية من مبدا معين او على جملة غير متناهية والثاني
باطل فالمجموع يقوى من ذلك المبدا على ما هو زائد فيلزم الزيادة على
غير المتناهي المستوي النظام في جهة عدم تناهيه كما يدل عليه فرض وقوع
التحريكين من مبدا معين هذا خلف واشبه ما قيل في فائدة تقييد
الغير المتناهي بالمستوي النظام هو ان المراد بكونه مستوي النظام ان
يكون ابتداؤه واحدا اذا اجزاء مفروضة متصلة الحدود فالزيادة على
غير المتناهي بهذا المعنى بين الاستحالة ولا شك ان ما نحن فيه من
الحركات الفلكية كذلك بخلاف ما اذا لم يكن كذلك كالمسافة الغير
المتناهية فلا لولات الغير المتناهية فانه يتطرق فيه الزيادة على غير
المتناهي وهكذا حكم المتناهي المتضاعفة والنسب المتضاعفة الى غير
النهاية لا زيادة احدهما على الاخرى لا من حيث ان مجموع كل منهما زمان
واحد مطابق للحركة الفلكية متصل بحسب نفس الامر بل من حيث ان عروض
العدد لاجزائه المفروضة بحسب الاعتبار صيرها شهورا وسنين اخرجها
عن نعت الاتصال والاتساق فان الزيادة على العدد الغير المتناهي
العارض للاجزاء المفروضة للامتداد الواحد المتصل الغير المتناهي
غير مستحيل لان هذا الامتداد مما يقبل الانقسام الى ما لا نهاية له الى غير النهاية

فلا محالة يكون كل واحد من احاد بعض الانقسامات مشتملا على عدة من
احاد بعض اخر كالاثنين والثلثة مثلا وكذا يتصف الحركة ايضا بكل واحد
من الاتفاق وعدمه باعتبارين مختلفين اى باعتبار هويتها الاتصالية
وباعتبار العدد العارض لاجزائها المفروضة فلا يمكن الزيادة
على غير المتناهية منها باعتبار الاول دون الثانى وقد يعبر [illegible]
النظام بعدم الانقطاع ونعنى بالزيادة على غير المتناهى العديم
الانقطاع الزيادة عليه فى جهة عدم تناهيه احترازا عن الزيادة
على غير المتناهى فى جهة تناهيه كجوانبها بل وعن بعضها كسلسلتين من
الحوادث الغير المتناهية مبتدأتين من مبدأين مختلفين والدليل
عليه ان المص لم يقيد الزيادة لكونها فى جهة عدم التناهى وفيه
بعد المساعدة على دلالة اللفظ عليه ان اعتبار وقوع الحركتين
من مبدأ واحد كما فعل المص يغنى عن ذكر هذا القيد قيل لا نم ان
التفاوت واقع فى الطرف المقابل للمبدأ المفروض حتى يلزم المحال
لم لا يجوز ان يقع التفاوت فى الخلال لاختلاف الحركتين فى
السرعة والبطوء اقول لما كان تفاوت القوى بحسب شدة
او مدة او عدة فان حصل الاتفاق فى امرين يكون التفاوت بالاخر
فاذا فرضنا قوتين احديهما جزء الاخرى فى تحريك جسمين متساويين
تحريكاتهما فى مسافة من مبدأ محدود واشتركتا شدة وعدة فلا بد
من تفاوت لئلا يلزم المحذور المذكور ومع الاتفاق فى الشدة
والعدة لا يقع التفاوت فى الوسط فلا بد ان يقع فى الطرف الاخر
فعلم ان الجزء يقوى على حركة متناهية والجزء الاخر مثله فالمجموع لا
يقوى على غير المتناهى لان انضمام المتناهى الى المتناهى مرات
متناهية لامتناع المرات الغير المتناهية لما قيل من ان القسمة
الخارجية الممكنة للجسم متناهية لامكان اعتبار الاثار فى الاجزاء

الوهمية

الوهمية للقوة ولكن الكلام فى الفلك وهو غير قابل للانفكاك
بزعمهم بل لان الانقسام سواء كان خارجيا او وهميا لا يكون
الا متناهيا لما حقق سابقا فالاجزاء الوهمية الصرفة لا اثر لها
لعدم وجودها لا فى الخارج ولا فى الذهن على وجه الامتياز لا يوجب
اللاتناهى فثبت ان كل ما يقوى عليه القوى الجسمانية من الحركات
وغيرها فهو متناه واعلم ان ههنا ايرادات مشهورة الاول ان
الحكم بتناهى سلسلة من جهة ازدياد سلسلة اخرى عليها لا يجرى فى
المتعاقبات لعدم وجودها معا والا لزم على الفلاسفة الاعتراف
بتناهى الحوادث لوجوب ازديادها كل يوم واجيب عنه بان المحكوم
عليه بالزيادة والنقصان ههنا هى القوة وهى موجودة فى الحال
بخلاف الحوادث اذ لا مجموع لها حاصلا فى الحال فلا يمكن الحكم عليها
بالزيادة والنقصان وهذا الجواب غير صحيح لان الحكم بتناهى القوة
من جهة الزيادة والنقصان انما يكون بسبب وقوع التفاوت
فى الافعال الموجب للتناهى فالاشكال باق بحاله والجواب الحق
شىء م هو ان عدم التناهى فى جهة مانع من الحكم عليه بالزيادة والنقصان
مطلقا بل ربما اتصف شىء منهما بالتناهى معا اذا كانت الجهتان
مختلفتين او الزيادة والنقصان لما كانا من خواص الكم المتناهى
فلا يمكن تحققهما الا فى جهة التناهى ولا ينافى ذلك عدم التناهى فى
جهة اخرى تقابلها بل قد يكون وقد لا يكون فاذا حكم على امتناع سلب
اللانهاية فى تلك الجهة كما فى المرتبات الموجودة فذلك لامر اخر يقتضيه
لا لاجل التفاوت فى جهة ما واذا تحققت هذا فنقول الفرق فى
بيان ان الفرق بين القوتين انه لما كان عدم تناهى الحوادث فى
ازديادها كل منهما فى جهة على حدة لم يكن الاشكال بالازدياد على وجوب
التناهى نافيا عن المنع لان طبيعة الازدياد فى جهة لا يقتضى تناهى

الجهة الاخرى كما مر واما الافعال الصادرة عن القوتين الجسمانيتين قوة
وضعفا المنقسمتين للتفاوت فيهما بحسب طبيعتيهما ولما كانت
متحدة المبدا في اشتدادها فلا بد من التفاوت في الجهة الاخرى المقتضى
لتناهيهما في تلك الجهة ايضا الايراد الثاني هو ان اللازم من عدم
المتحركات الغير المتناهي عن القوة الجسمانية هو ان يكون الفلك محركه
مفارق وهو اما ان يكون نفسا او عقلا والنفس المفارقة انما
حاولت تحريك جسمها الكلي بناء على كمالاتها بالقوة والا فلا حاجة لها
الى التحريك فهي مفتقرة الى شيء يكون كمالاته موجودة بالفعل ليخرج به
الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل فلا بد في تحريك السماء من مبدا
عقلي مع انهم حكموا بان الحركة لاستنادها على الحركات المتغيرة لا
يمكن صدورها عن المفارق العقلي بل لا بد لها من قوة جسمانية متغيرة
لها تصورات جزئية كما سنفصله واجيب عنه بان لتحريك السماء
مبدا بعيدا هو العقل ومبدا قريبا هو النفس فيكون من اول التحريك
امر جسمانيا لا لانيا وان يكون للتحريك مبدا اخر عقلي اولى
ان يقال انما كانت المبادي العقلية علل غائية في حركات الافلاك
ومهية العلة الغائية هي علة فاعلية لفاعلية الفاعل وعلة غائية
للفعل فهي بالاعتبار الاول مبدا بعيد للفعل وبالاعتبار الثاني
مبدا قريب له فما وجد في كلامهم من ان للفلك محركين نفسانيا
وعقليا فالمراد الفاعل والغائية وهما مبدان قريبان ومما وجد
من ان المحرك للفلك اما نفس واما عقل فالمراد الفاعل فقط
الايراد الثالث النقض بالقوة الانفعالية للهيولى الاولى فانها
عندهم غير متناهية الانفعال كما ان المبادي المفارقة غير
متناهية الفعل واليه يرجع ما في الحواشي التجريدية من لزوم انقطاع
الزمان على تقدير صحة الدليل المذكور لاجرائه بان الفلك جسم

بسيط

بسيط قابل للتجزية الى اجزاء متشابهة يكون كل منها قابلا للحركة في
الكل قابل للحركة الغير المتناهية فاذا كان جزؤه غير متناهي
الحركة يلزم المساواة بينهما وهو محال وان لم يكن كذلك كانت حركة
الكل ايضا متناهية لان نسبة الحركتين كنسبة الجسمين المتناهيين
فيلزم انقطاع الزمان هف والجواب ان الهيولى الاولى ليس لها في
ذاتها الا القوة المحضة وهي من هذه الحيثية قابلة لجميع الاشيا
واما استعدادها لشيء بعد شيء فهو لا يحصل لها من ذاتها بل من
جهة حصول الصور والهيئات فيها فمعنى كونها قابلة للامور
الغير المتناهية انها يحصل لها من جهة حصول كل صورة او هيئة
استعداد لصورة اخرى او هيئة اخرى فهي في ذاتها غير قابلة لقبول
صورتين او هيئتين معا فضلا عن الكثرة الغير المتناهية وكذلك
قبول الفلك لكل حركة انما هو بسبب حصول حركة قبلها من فاعلها
وهكذا الى غير النهاية واما ذات القابل فما هو قابل فليس لها
الا القبول للحركة مطلقا اعم من ان يكون واحدة او كثيرة متناهية
او غير متناهية هذا ما يخطر بالبال الايراد الرابع انه لو تم الدليل
لامتنع ان يكون القوة المنطبعة الفلكية ملاصقا للتحريكات
الفلكية الغير المتناهية والجواب عنه على ما في الشفا والاشارات
وغيرهما ان القوة الجسمانية الفلكية لا تزال تنفعل من المبدا
العقلي وتفعل في الفلك والممتنع على القوة الجسمانية التاثير
الغير المتناهي على سبيل المبدئية والاستقلال لا التاثير الغير
المتناهي على سبيل الوساطة ولا الانفعالات الغير المتناهية
فان بين هذه المعاني فرقا وامتناع واحد منها لا يودي الى
امتناع واحد منها لا يودي الى امتناع الجميع واما كيفية صدور
الامور الحادثة عن المبادي الثابتة فليس هذا موضع بيانها

ان م الايراد الخامس ان دورات الافلاك مختلفة بالزيادة والنقصان
فالقوة المحركة لكرة القمر تقوى على دورات اكثر مما تقوى عليه القوة
المحركة لكرة زحل فيجب من ذلك تناهي القوتين المحركتين وتناهيهما
تناهي الحركتين الجواب ان التفاوت بين المفارقات المحركة للافلاك
بحسب الشدة وتناهيها بحسب الشدة لا يوجب تناهيها بحسب المدة
ولا يجري مثل ذلك في جزء القوة بالنسبة الى كلها لتشابههما واتحاد
ماهيتهما فلا اختلاف بينهما الا بحسب الكثرة في العمل واما المفارقات
فانها مختلفة الجواهر فلا يجب ان يكون فعل بعضها جزء فعل الآخر
فيجوز كونها لاختلاف جواهرها مبادي لامور مختلفة بالشدة والضعف
كحركات مختلفة بالسرعة والبطوء متحدة بالزمان الايراد السادس
ان الارض لو خليت وطبيعتها لكان لو حدها من قوتها سكون دائم و
الجواب عنه بان السكون لكونه عدميا ليس فعلا صادرا عن القوة غير
مفيد لانه هب ان السكون عدمي لكن حصول الجسم في حيزه من مقولة
الاين وهو عرض من الاعراض موجود وذلك مستفاد من قوته الطبيعية
فالحق في الجواب عدم تسليم صدور السكون الدائم عن الطبيعة
الارضية بالاستقلال حتى يلزم الخلف بل صدوره عنها بامداد السماويات
وغيرها واعلم ان صاحب التلويحات ذكر في اثبات ان القوة
الجسمانية لا يجوز ان تقوى على فعل غير متناه دليلين احدهما
قوله ان القوة الغير المتناهية لو حركت جسما لكل قوتها مسافة في
حركة اخرى متناهية فلزما بينهما بالضرورة نسبة وكذا لسرعة
حركتيهما وبطوءهما فنسبة تأثير الغير المتناهي اثره الى تأثير المتناهي
اثره نسبة متناهي الى متناهي والثاني قوله بعرض قوة
تحرك جسما عن مبدأ مفروض حركات لا متناهية وتحرك بمثل تلك القوة
اصغر منه واقل ميلا عن ذلك المبدأ متساويا مع تحريكات الاول شدة

وعدة

وعدة فيتفاوت المدة بالضرورة والا استوت العدة على قليل
التمانع وكثيره هذا خلف وكان التفاوت في الاخر اقول في كل من
الدليلين نظر من وجهين احدهما مشترك والآخر مختص اما النظر
المشترك بينهما فهو جريانهما في القوة المجردة فيلزم ان لا ينسب حركة
غير متناهية الى قوة واحدة سواء كانت مجردة او جسمانية بل
الى قوى متعددة غير متناهية ولا بد في تجددها من حركة دورية
سرمدية اخرى والكلام عائد فيها وفي محركها ايضا فلا بد ان
يكون في الوجود طبقات من الحركات والمحركات غير متناهية
واما النظر المختص بالاول فهو ان التفاوت بين القوتين الغير
المتناهية والمتناهية لا يمكن ان يحصل الا بحسب المدة او العدة
دون الشدة لعدم امكان غير حركة غير متناهية في السرعة كما مر
فكون القوة متناهية من جهة الشدة لا ينافي كونها غير متناهية
من جهة اخرى كالمدة واما النظر المختص بالثاني فهو انه لا يثبت به
عموم الدعوى لكونه غير جار في الحركات الطبيعية ولذلك خصه
الشيخ الرئيس في النمط السادس من الاشارات ببيان امتناع
تحريك جسم حركة قسرية بقوة غير متناهية اذ قد علمت ان الجسم
الصغير يساوي الكبير في قبول الحركات الطبيعية والاختلاف
بينهما مع رفع المعاوقة الخارجية انما هو بحسب القوة المحركة
قوة وضعفا لا غير والله اعلم بحقائق الامور فصل في ان
المحرك القريب للفلك قوة جسمانية لما ثبت في الفصل الثاني
كون النفس التي للفلك مجردة اراد ان يبين في هذا الفصل ان
لها قوة بها تدرك الجزئيات كالقوة الخيالية التي لنفوسنا في
كون كل منهما محلا لارتسام الجزئيات الادراكية الا ان الخيال مختص
بعضو لنا وهو مؤخر مقدم الدماغ وتلك القوة غير مختصة بشيء من

اجزاء الفلك بل سارية في جميع اجزائه لبساطته وعدم رجحان بعض اجزائه
على بعض وتسميتها نفسا منطبعة من باب التسامح لامتناع كون شيء واحد
نفسين واعني في اذا اثنين بل استحالة تقوم المادة بصورتين جوهريتين
فقال لان التحريكات الاختيارية الجزئية الصادرة عن نفس الفلك اما
ان تنبعث عن تصور كلي او جزئي فان الحركات الاختيارية انما توجد بارادة
تابعة لشوق منبعث اما عن تصور جزئي كالتخيل والتوهم او كلي كالتعقل
لكن الحركة لا بد ايضا من التصديق بترتب الغاية او ما في حكم التصديق
فان الحيوان مثلا اذا تحرك فلم يكن لاختيارية مبادي مترتبة بعدها
عن العقل بين ملامدركه وهي لنا الخيال والوهم كما في غير الانسان او العقل
بتوسطها كما في الانسان ثم قوة الشوق المنبعث عن ادراك الملائم
والمنافرة وهو غير الادراك لتحقق الادراك بدونه ثم الارادة او الكراهية
وهي مبدأ العزم والاجماع التي تقسم بعد التردد والدليل على مغايرتها
للشوق ارادة الانسان لتناول ما لا تشتهيه كالدواء البشع وكراهته
تناول ما تشتهيه بسبب زاجر عقلي او شرعي او خلقي كالحياء ونحوها وذهب
بعضهم الى ان الارادة شوق متأكد فليس نوعا اخر وتحقيقه يحتاج الى
بسط من الكلام لا يسعه هذا المقام اذا تقرر هذا فنقول لا سبيل
الى الاول لان ما يوجد من الحركات الارادية لا يكون الا حركة جزئية
هي تابعة لشوق جزئي منبعث عن راي جزئي فلو حصل لنا راي كلي
انبعث لنا منه شوق كلي استتبع ارادة كلية لم يكن هذا الراي الكلي مع ما
يتبعه من الشوق الكلي والارادة الكلية كافيا في صدور الحركة الارادية
الجزئية بل لا بد ان تتخصص وتصير جزئيا حتى يقتضي صدور الحركة الجزئية
وذلك لان المتصور الكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السوية فلا يقع منه
بعض الحركات الجزئية الارادية دون بعض والا لزم الترجيح بلا مرجح وانه
محال فمبدأ الحركات الجزئية الارادية اي المحرك القريب للفلك لتصورات
جزئية

جزئية وكلما له تصور جزئي فهو جسماني قيل هذا لا يصح على اطلاقه اذ الدليل
مخصوص بالجزئيات الجسمانية وقد صرحوا بان الجزئيات المجردة ترتسم
في النفس اقول مناط الجزئية عندهم انما هو نحو الادراك الاحساسي او
العلم الحضوري فكل ما ارتسم في النفس فهو كلي وان تخصص بكليات كثيرة
فذلك التصريح منهم اما ان يأول بالعلم الحضوري وهو بعيد او بان
الصورة العقلية من حيث انها كيفية حالة في نفس شخصية متخصصة بالعوارض
الذهنية المشخصة تكون جزئية وان كانت بالقياس الى افرادها الخارجية
او الذهنية كلية فهي باعتبار انها علم جزئي وباعتبار انها معلوم كلي
لان الصورة الجزئية ترتسم وهي اصغر وترتسم وهي اكبر فاما ان الاختلاف
في الصغر والكبر لاختلاف الصورتين بالحقيقة كصورة الفيل والذبابة
او لاختلاف المأخوذ عنه والمنتزع عنه الصورتان بالصغر والكبر او
لاختلافهما في المحل من المدرك قيل الحصر ممنوع لجواز ان يكون لاختلاف
الكلام الاعراض كالشكل والسواد والبياض اقول فيما يحصل به التفاوت في الكبر
والصغر ولا شك انه الكم او ذو كم بالذات او بالعرض من حيث هو كذلك
في المقدار فمع الاتفاق في الهيئة ولو انهما لا يكون الاختلاف الا باختلاف المأخوذ
عنه او الحاصلة فيه الصورتان في المقدار ولا دخل للعوارض في ذلك
لانا لا نحتاج في جعلهما كبيرا وصغيرا الى اعتبار ايقاع عارض في احدهما
ليس في الاخرى لا سبيل الى الاول لانا نتكلم في الصورتين من نوع واحد
فيهما صورتا شيء واحد فيكونان متحدتين في الهيئة لان صورة الشيء عين ذلك
الشيء بحسب الهيئة بناء على حصول مهيات الاشياء في الذهن على ما هو المحقق
لا سبيل الى الثاني لان الصور المختلفة بالصغر والكبر لا يجب ان تكون
مأخوذة من خارج بل يجوز ان يكونا متوهمتين لامر معدوم كجبل من ياقوت نبا
على انا قد نتصور امورا لا وجود لها في الخارج وعليه مبنى اثبات الوجود
الذهني فتعين القسم الثالث فيكون الصورة الكبيرة منهما مرتسمة في موضع

فهما للتصور جزئي عنهما ان تمثيل الصورة الصغيرة لا يحدي في الوضع و ما
هذا انه وضع جسماني وهنا شكوك وايرادات يجب التنبيه عليها الاول
النفس تصدر الجزئيات عن الباري مع انتفاء القوى الجسمانية عنه تعالى
عن ذلك علوا كبيرا والجواب عنه ان الجزئيات الجسمانية غير مستندة اليه
تعالى كما اصول به وتحقيق الحق فيه لا يسعه هذا المقام الثاني ان مقتضى
استناد التصور الكلي الى جزئيات الحركة وجوب مخصصة تخصصها وما كون
ذلك المخصص تصورا جزئيا ممنوع والجواب ان التصور الكلي مع المخصص
تصور جزئي فالمخصصات المنضمة الى التصور الكلي تجعله تصورا جزئيا
الثالث ان الدليل لا يمشي على امتناع ارتسام الصغير والكبير في المجردات
انما يختص بامتناع ادراك ذوات المقادير للعقل المجرد فالحركة ما لا
مقدار له صغيرا او كبيرا فلا يجب ان يكون ادراكها بقوة جسمانية والجواب
ان الحركة الجزئية لا تخلو عن التقدير الجسماني باعتبار المسافة لما تقرر
عندهم من ان المسافة من مشخصاتها او له مقدار بلا شبهة الرابع انه لو كانت
للفلك قوة يرتسم فيها صور الجزئيات لزم ان لا يتفاوت الصور المرتسمة
بالصغر والكبر وذلك لسريان القوة المدركة في جميع اجزائه فعدم رجحان
جزء منه على جزء في القبول والانتقاش اولى ويمكن الجواب عنه ان ادراك القوة
المنطبعة الفلكية اما لحركاتها او لوازم حركاتها لا ان ادراكها التثبت
جزء فيه وهي لا تتصور الحال كما حققه الحكماء فان كان الكلام في ادراكها نفس
تلك الحركات فالوجه في ترجيح بعض المواضع لارتسام صورها فيه دون بعض
فنقول صور الحركات مرتسمة في مواضع حركات من الفلك كالدوائر العظيمة
والصغيرة فصورة الحركة السريعة ترتسم في الجزء السريع الحركة منه وصورة
الحركة البطيئة ترتسم في الجزء البطيء الحركة وكذا صورة حركة كل قوس ترتسم
في تلك القوس عظيمها في العظيم وصغيرها في الصغير واما السؤال عن وجه
تخصيص بعض الاجزاء بالحركة السريعة وبعضها بالبطيئة فهو بعينه السؤال

في لمية

في لمية تعيين المنطقة والقطبين وقد مر جوابه وان كان الكلام في ادراكها
لوازم الحركات من الصور الكائنة الفاسدة وعوارضها الخاصة ف
السبب في تخصيص مواضع من الفلك باعيانها بارتسام صورها الادراكية
فيها فعلى اوضاع المناطق والاقطاب ونسب الكواكب بعضها مع بعض
ونسبة العلويات الى السفليات مما يحصل به امتياز اطراف الفلك بعضها
عن بعض لعدم اطلاع العقل على تفصيل امثال ذلك على التفصيل الخامس انه لو كانت
نفس الفلك عالمة بحركاتها ولوازم حركاتها فلا تخلو اما ان يكون لها علوم
غير متناهية بالكائنات من الحركات وغيرها في الزمن غير متناهية شيئا
بعد شيء بحسب ترتب ازمنة وجودها واما ان يكون لها علوم متناهية
بالكائنات متناهية فان كان الاول فيكون هناك سلسلة من الصور
مترتبة غير متناهية موجودة دفعة لان الحوادث الغير المتناهية وان
كانت غير مجتمعة لكنها اذا اجتمعت صورها الادراكية مترتبة في ذات
مدركة فوجد الغير المتناهي من المترتبات مجتمعة وقد برهن على استحالة
السلسلة المجتمعة الاحاد الغير المتناهية ذات الترتيب وان كان الثاني
فيلزم ان يكون الحوادث اليومية متناهية الصور والتحقيق انها غير
متناهية الصور او لا قول لنا ان نجيب عن ذلك اما على رأي من ذهب الى
ان نسب متناهي الافلاك بعضها الى بعض باعتبار ازمنة حركاتها (حركات م)
عدد لكنها لا يوديه الرصد عنا ان النفوس الكائنة في مدارك الافلاك
المنطبعة السارية في اجرامها متناهية ولا يوجب ذلك تناهي صور
الكائنات لوجوب تكرار الوضع الفلكي عنده الموجب لتكرار الحوادث
من الصور الجسمانية وغيرها بعينها وهو مبلغ من الاعلاء الكثير على ما اشير اليه
بقوله تعالى والسماء ذات الرجع واليه ذهب صاحب الاشراق في بعض
فللحوادث عندهم ضوابط كلية حاصلة في نفوس الافلاك عن مباديها
العقلية وتلك الضوابط الكلية والحيثية للتكرار اي الحوادث تزول وتعود

الى شبيه ما كانت عليه لا الى عينه لامتناع اعادة المعدوم بالطرق
البرهانية فلذا كانت النفس الفلكية متشخصة بها على نحو كبريات لا قترانيات
او صغريات لا ستثنائيات اى ان كلما كان كذا كان كذا او كانت حملها
يحصل لا من الجزئية وتحصيل الوصول الى كل نقطة على نحو ذلك الصغريات
الاقترانية او الكبريات الاستثنائية اى لكن كان كذا او ليس كذا فلها ان
تعلم لوازم حركاتها بانضمام هذه القضايا الجزئية الى تلك الكليات
التى هى العلم بالحوادث الجزئية على الوجه الكلى ليحصل لها العلم بالحوادث
الجزئية على الوجه الجزئى وهكذا الى ان تعود الاوضاع بعينها ولا يوجب
ذلك تكرار تعلقات النفوس الناطقة بالابدان كما توهمه بوداسف
التناسخى المنجم لامتناع ذلك اى التكرار كما سبق فى موضعه واما على راى من
زعم ان نسب الحركات الفلكية جميعها او بعضها صمية بناء على انها ادل
على القدرة واعلى فى الايجاد لعدم تكررها وانحصارها ووجوب اختيار
ما هو الاعلى والاشرف فى جوده تعالى وقدرته وجوده وان لم يطابق
الرصد لان الرصد تقريبية والنسب الحقيقية مما لا تدرك بها فان
النفوس المنطبعة الافلاك كتاب المحو والاثبات فيمحو الله ما يشاء و
يثبت وعنده ام الكتاب المعبر عنه باللوح المحفوظ فقيل ان فى راس كل
سنة من سنى العالم الالهية كل منها الف وستين الفا مما يعدونه يمحو
الله فى تلك النفوس صورا ويوجد فى السنة الاخرى وهكذا الى
غير النهاية على ما ذهب اليه الحكماء واشير الى اوايل هذه السنين بقوله تعالى
يوم نطوى السماء كطى السجل للكتب فاشير الى ايام تلك السنين بقوله تعالى
يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه فى يوم كان مقداره الف سنة
مما تعدون فالاقرب الى الصواب هو الراى الاول المنسوب الى حكماء
الفرس والاقدمين من مصر ويونان لان تلك العلوم الجزئية الحاصلة فى
نفوس الافلاك اما ان تكون كلية وجزئية فان كانت كلية فليست فى

مقصودنا

مقصودنا من شىء لان الكلام فى القوى المنطبعة الفلكية وادراكاتها
الجزئية وان كانت جزئية فلتغيرها وعدم اجتماعها لتضاد بعضها
مع بعض لا يحصل دفعة واحدة فان شاط الجزئية اما التخيل او الاحساس
اذا كان المعلوم ماديا او العلم الحضورى اذا لم يكن كذلك وكلاهما
فى الاول وطات ذلك لا يكون الا شيئا فشيئا ويجب تعاقب الاستعدادات
وتواردها لا تتعاقب الات واما ان النسب الصمية ادل على القدرة واعلى
فى الايجاد فمحل نظر بل العددية اشرف كما يدل عليه صناعة الموسيقى
الحاكمة بان النغمات التاليفية العددية النسب اشرف من غيرها وهل
ذلك الا كقبول من يقول النغمات الغير المنتظمة والاشعار الغير الموزونة
اعلى فى القدرة وادل على كمال صانعها من غيرها لعدم انحصارها وانحصار
المنتظمات والموزونات واما الرموز القرآنية فلها محامل
وتاويلات غير ما ذكر والله اعلم بحقائق اسراره ورموز آياته

الفن الثالث فى العنصريات اى العناصر وما يحدث منها من المواليد
الثلاثة وغيرها وهو يشتمل على ستة فصول **فصل** فى البسائط
العنصرية وهى اربعة باستقراء اوايل الملموسات ووجدان عدم خلو
الاجسام المستقيمة الحركات عن احدى الفاعلتين اللتين هما الحرارة
البرودة المقتضيتان للحركة اما من الوسط او اليه بالغة الى الغاية
او لا وكذا عن احدى المنفعلتين اللتين هما الرطوبة واليبوسة
المقتضيتان لقبول الاشكال بيسر او عسر على وجه الكمال او النقص
وامتناع اجتماع اثنين من كل من الفعليتين فى جسم واحد للتنافى بل
بينهما فاذا تركب كل من الفعليين مع كل من الانفعاليين حصلت اربعة
اقسام بارد رطب هو الماء وبارد يابس هو الارض وحار يابس هو النار
وحار رطب هو الهواء فهذه هى امهات المواليد وعالم اركان الكون
والفساد واسطقسات المركبات فى عناصرها التى منها التركيب واليها التحليل

واصول الكائنات ولكل واحد منها صورة مقومة لماهيته نوعه ووجود
هيولاه غير محسوسة تنبعث عنها الكيفيات المحسوسة وكل واحد منها يجاذب
الاخر في صورته الطبيعية اي التي عينه والاشتغل كل واحد منها يوافق
اخر في صورته التي عينها بالطبع حيز ذلك الاخر قال الى بطلان اذ لا يتشبر
شيء منها حيث المنتقل الاخر وهذا في الاطراف اظهر فالمقدم مثله واعلم ان
الكيفية قد تتبدل مع انحفاظ الصورة كالماء المسخن تارة والمجمد
اخرى فان الصورة المائية في الحالين باقية لانها ترجع الى مقتضيها
بادنى معاودة فاذا قيل الماء الحار انه بارد لا يعني انه بالفعل كذلك
بل باعتبار صورته المقتضية للبرد عند زوال المانع والكيفية اذا
اشتدت قد تبطل الصورة وتعد المادة لما يناسبها من الصور كما
قال وكل منها قابل للكون والفساد اي ينقلب بعضها الى بعض بلا
توسط او بتوسط واحد او اكثر فالاقسام المحتملة الحاصلة من انقلاب
كل منها الى الثلثة الباقية اثنا عشر ستة منها يحصل من انقلاب كل
من المتلاصقين الى الاخر واربعة يحصل من انقلاب كل من المتباعدين
بوسط واحد الى الاخر واثنان يحصلان من انقلاب كل من الطرفين الى
الاخر والمشهور ان الستة الاول يكون بالذات والستة الباقية لا يحصل الا
بوسط او وسطين ويكذبه ظاهر قول الشيخ ان الصاعقة تتولد من اجسام
نارية فارقتها السخونة فصارت لاشتداد البرودة على جوهرها
متكاثفة فلا شك ان الصاعقة مما يغلب عليها الارضية لثقلها
وصلابتها وقد حكى الشيخ ايضا انه قد نزل في زمانه من الهواء مادة على
ماية وخمسين منا طلا شيء كالحديد فيقال صرحوا بان النار القوية
تحيل الاجزاء الارضية نارا هكذا قيل وفيه من الكلام ما لا يخفى وقد
المص اشار الى وقوع هذه الاقسام الستة من الانقلابات في ضمن امثلة
مع الانتهاء الى قبول هيولى العناصر لانخلاع صورها والتلبس بها اثنان

منها

منها بين الماء والارض واثنان منها بين الماء والهواء واثنان منها بين
النار والهواء اما اللذان بين الارض والماء فاحدهما قوله
لان الماء ينقلب حجرا فان المياه الواردة على بعض المواضع بعد ما يخرج
من منابعها وهي صافية لطيفة تنشر وتتحجر حجرا قريب الحجم من حجمها
في زمان قليل فليس يكون تحجرها بسبب ان فيها اجزاء ارضية انعقدت حجرا
صلبا بعد ما ذهب عنها الماء بالتبخير والنضوب والا لم يكن الزمان الذي
وقع فيه التحجر على حد من القصر لم يبق في انضعافه ذهاب تلك المياه الكثيرة
بالتبخير ولوجب ان يحصل منها كدورة ارضية فانها لو كان انعقاده من
اجزاء ارضية غير محسوسة لغاية قلتها للزم ان لا يكون الا شيئا قليلا من
الحجر من مياه كثيرة وليس الامر كذلك كما يعاين في مواضع عديدة منها
ما يحكى وهي قريب من بلدة مراغة من حلة اذربايجان بل الحق ان ذلك
انما هو بخاصية في بعض المواضع من الارض خلق الله فيها قوة معدنية
شديدة التاثير في التحجر اذا صادفتها المياه تحجرت وربما كانت في باطن
الارض فظهرت بان لا زلزلة ومن هذا القبيل ما نقل من انقلاب بعض
الناس حجرا وقد شهدت في بعض البلاد اشباح حجرية على هيئات اشخاص
انسية من رجال ونساء وولدان لا ينقصها من التشكيل والتخطيط شيء و
اشخاص بهيمية وساير امور تتعلق بالانسان على حالات مخصوصة
اوضاع تغلب على الظن انها كانت قوالب انسية وما يتعلق بها فقلبت بعد
ظهور مثل هذه القوة على قوم غضب الله عليهم وثانيهما قوله والحجر ينحل
بالحيل الاكسيرية ماء سيما لاصحاب الاكسير في جعل الاجسام الصلبة
الحجرية مياها طريقين احدهما نضجها بالاحراق او السحق ملحا او ما يجري
مجراه كالنوشادر ثم اذابتها المياه والاخر ايقاعها في المياه الحادة
تحليلها بها ثم ادامة الحيلة عليها حتى تصير مياه جارية واما اللذان بين
الهواء والماء فاحدهما ما اشار اليه بقوله وكذا الهواء ينقلب ماء كما يرى

في قلل الجبال فانه يغلظ الهواء سحابا بواسطة برد يصيبه هناك لا
لاجل بخار يصعد اليها من موضع بل ينحاز الهواء الصحو اكثره
او كله ماء ويتقاطر دفعة وهذا مما يشاهده كثير من الناس وليس
لقائل ان يقول ان البرودة لو كانت سببا لانقلاب الهواء ماء لتتابعت
الامطار والثلوج في اوقات الشتاء جميعا لازدياد البرد بازدياد الثلوج
الموجب لازدياد الانقلاب فلم ينقطع الا بانقطاع الشتاء لانا نقول
الاسباب الطبيعية انما هي معدات للاثر وليس شيء منها علة تامة
بل لابد في الاكثر عن وجود الموانع وفقدان الشرائط فالمدعى ان البرد من
جملة الامور التي لها مدخل في حصول الانقلاب المذكور فلا يحصل الا به
لا انه كلما وجد وجد الانقلاب فقد تحقق انقلاب الهواء ماء بما يركب
على السطوح الظاهرة من الطاسات المكبوبة على الجمد او المملوة ولا
يمكن ان ينسب الى الرشح والا لما كانت عند الكب لكان الماء الحار
اولى لكونه الطف واقبل للرشح والمشهود خلافه ولا سبيل الى القول
بان المياه المنتشرة في الهواء انجذبت الى مشاكلها في البرودة اذ ليس في
طبيعتها ان يتحرك الا الى السفل ونحن نرى القطرات في جميع جوانب الاناء
فاذا ثبت ان ذلك ليس على سبيل الرشح ولا على سبيل الانجذاب فقد تحقق
انه لانقلاب الهواء وثانيهما قوله والماء ايضا ينقلب هواء بالحر الحاصل
من تسخين الشمس والنار كما يشاهد من البخار الصاعد من الماء المسخن
فان البخار اجزاء هوائية متكونة من الماء مستصحبة لاجزاء مائية لطيفة
مختلطة بها واما اللذان بين النار والهواء فاحدهما قوله وكذا
الهواء ينقلب نارا كما في كور الحدادين فانه اذا الح النفخ عليها وسد الطرق
التي يدخل منها الهواء الجديد يحدث فيه نار من انقلاب الهواء اليها
ومن هذا القبيل الهواء الحار الذي في التنور المحرق وثانيهما قوله والنار
ايضا ينقلب هواء كما يشاهد في المصباح فان شعلة المصباح لو بقيت

على

على النارية لتحركت الى مكانها الطبيعي على سمت خط مستقيم قائم لانه
اقرب الطرق فاخرقت ما حاذاها وليس كذا اعلم ان المص لما اثبت
انقلاب العناصر اي تبدل صور بعضها الى بعض الذي يدل على ان لها
هيولى مشتركة لما يرد عليها من خلع الصور ولبسها وتسليمها الا من
الله تعالى لئلا يلزم انقلاب الحقيقة الذات يشير الى حفاظ الصور
العنصرية لورود الاعراض والكيفيات عليها المعد لحصول المزاج على
المركب منها لئلا يلزم انخلاع صور العناصر حين حصول المزاج كما نقله
الشيخ في بعض اهل زمانه فذلك انما يتحقق باثبات ان الاعراض والكيفيات
الحاصلة للعناصر امور زائدة على صورها النوعية مغايرة لها فاشار
الى زيادتها بقوله ونقول ايضا الكيفيات العنصرية زائدة على الصور
الطبيعية وذلك لانها تستحيل في الكيفيات اي يزول عنها بعض الكيفيات
ويحدث فيها بعض اخر مثل التسخن والتبرد في الماء مثلا مع بقاء الصورة
النوعية المائية بحالها في كلتا الحالتين فلولا المغايرة بين الصورة
والكيفية للزم اجتماع وجود الشيء وعدمه في حالة واحدة وانه محال و
لا يخفى ان المطلوب الذي هو المغايرة بين صور العناصر وكيفياتها انما
يحصل بالادلة الاطلاق العام من المقدمة المذكورة فالاعتراض عليه
بزوال الصورة النارية عند زوال حرارتها وكذا زوال الصورة المائية
والارضية بزوال السيلان والجمود غير موجه لعدم كونه منافيا
للمدعى لما تحقق ان المطلقتين لا تتنافيان وانما يتوجه لو كان
المدعى منها الدوام وهو مما لا حاجة اليه في هذا المقام والبسائط
من العنصريات حقيقية كانت كما في المزاج الاولي او اضافية كما في المزاج
الثانوي اذا تصغرت قال القرشي في شرح القانون تصغر اجزاء العناصر
شرط في المزاج القوي لا في نفس المزاج وذلك لان المحوج الى التصغر هو كون
الفعل والانفعال اتم واكثر وهذا لا يمنع حدوث الفعل والانفعال بدونه

وذلك لان الشيخ نفسه يعترف بان مزاج الشخص انما يحصل من تفاعل اعضائه
الحارة والباردة والرطبة واليابسة مع انها لم تتصغر واعترض عليه
العلامة الشيرازي بقوله ان مراد الشيخ ليس هو ان حرارة القلب مثلا
موجودة فيه ولا يسري الى الدماغ وكذا برودة الدماغ موجودة فيه ولا
يسري الى القلب واذا وقع بينهما نسبة على حد ما كانت هي المزاج والا
لكان المزاج من مقولة الوضع او المضاف فهو تبطل المراد ان حرارة
القلب اذا امتزجت مع برودة الدماغ وبالعكس يحصل لكل منهما كيفية
مناسبة لصحته وتلك الكيفية عرض موجود في عناصر متصغرة الاجزاء
اقول في هذا الايراد نظر لان كون كل من حرارة القلب وبرودة الدماغ
سارية الى محل الاخرى حسبما ذكره لا يوجب ان يكون المزاج الثانوي
الحادث في كل منهما حاصلا من تصغر اجزائهما فان كانت تلك الاجزاء
المتصغرة علة لهذا المزاج واين هذا من ذلك واجتمعت وتماست في المركب
فعل بعضها في بعض بقوتها المتضادة فقد علمت فيما قبل ان الصورة
النوعية في الجسم مبدأ لاثاره ومصدر لافاعيله كما هو رأي جمهور الحكماء
فلذلك قالوا انها تفعل اولا في مادتها التي حلت هي فيها ثم في مادة
ما يجاورها فالصورة النارية مثلا تسخن مادتها ثم مادة ما يجاورها
وكذا الحال في ساير الكيفيات وباقي العناصر فالمجاورة شرط للتفاعل
الواقع بين الاجسام الا يرى ان النار لا تسخن الا ما له وضع مخصوص وقرب
معين بالنسبة اليها وكذا الماء لا يبرد الا ما له نسبة المجاورة اليه
فاذا امكن التفاعل بين الجسمين بمجرد المجاورة فلو تحققت المماسة
بينهما لكان ابلغ والمماسة انما يكون بالسطح ولا شك ان السطوح كلما
كانت اكثر كانت المماسة بها اتم والتفاعل اكمل وكثرة السطوح انما
هي بحسب تصغر الاجزاء فتفعل العناصر المختلفة الكيفية التي هي الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت اختلاطا

تاما

تاما وتماست تماسا كاملا بين اجزائها وفعل صورة كل منها في مادة
الاخرى كما هو المختار عند المعلم الاول واشار المصنف الى اختيار هذا
المذهب بقوله بقوتها المتضادة اي في الكيفية فان اطلاق القوة على
الصورة شايع وكسر صورة كل واحد منهما سورة كيفية الاخر المتضادة
لكيفيتها حتى يفعل العنصر البارد بصورته من العنصر الحار وفي
تلك الكيفية التي هي الحرارة الشديدة عن تلك الحار وهكذا العنصر
الرطب بالقياس الى العنصر اليابس فيحصل من افاعيل صور العناصر
المتصغرة المتماسة وانفعالات موادها كيفية متوسطة بين اطراف
الكيفيات المتضادة اي المتخالفة اذ لو حمل هذا التضاد على الحقيقي الذي
يكون بين شيئين في غاية الخلاف لم يكن متسقا ولا للمزاج الثاني
الواقع بين اسطقسات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها الشديدة بحسب
المزاج الاول بحيث اذا قيست الحاصلة واحدة من المتقابلتين عدت من
الاخرى فتسخن بالقياس الى البارد وتبرد بالقياس الى الحار وكذا
الحال في الرطوبة واليبوسة متشابهة في اجزائه اي في اجزاء المركب فان
كل جزء من اجزائه مماثل اما بالحقيقة او بهويته عن الاخر فيكون الكيفية
القائمة به غير الكيفية القائمة بالاخر الا ان تلك الكيفيات القائمة
بتلك الاجزاء متساوية في النوع وهذا معنى تشابهها وهي المزاج يعني
ان هذه الكيفية المتشابهة تسمى مزاجا وما قبل ذلك الاجتماع المؤدي
الى الكيفية المذكورة يسمى امتزاجا واختلاطا لا مزاجا واعلم ان هيهنا
اشكالات من وجوه الاول انا لا نسلم ان التفاعل بين الاجسام لا يكون الا
بالتماس بل قد يكون بدونه كما في تأثير الشمس فيما يقابلها بالتسخين و
الاضاءة ولا تماس بينهما وكذا المبصر في الباصر فاذا جاز ان تفعل من
جانب وان انفعال من اخر كما ذكرناه جاز التفاعل فيها بلا مانع عقلي
وفي المباحث المشرقية الصواب ان يترك هيهنا الاحتجاج ويعود على

المشاهدة ثم ان الكلام فى اجزاء الممتزج وهى لا محالة متساوية فى الصورة ايضا ان بعضها لا يوثر فى بعض ولا يتاثر عنه الا بالمادة فى والتماس فلا يتحد ما ان التاثير والتاثر بينها بالمادة فى محل فان ذلك غير محتاج اليه فيما نحن بصدده الثانى ان المحذور المهروب عنه انما هى من جعل الكيفية فاعلة لا دم ايضا من نسبة الفعل الى الصورة لان الصورة انما تفعل بواسطة الكيفية القائمة بها فان الصورة النارية لا توثر بذاتها فى كسر البرودة بل بواسطة حرارتها فيكون الكيفية شرطا فى التاثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة المنكسرة وذلك لان الانكسارين لا يجوز ان يكونا متعاقبين ولا ينقلب المغلوب غالبا بل يكونان معا والشرط يجب ان يكون مع المشروط فيوجد الكيفيتان المنكسرتان معا مع الانكسارين فيلزم وجود المتضادين مع الانكسار وانه محال لان الفاعل المنكسر هى المادة لا الكيفية فلا محذور لانا نقول انكسار المادة ليس فى ذاتها بل فى كيفيتها والجواب عنه ان الصورة فى كل منهما فاعلة والكيفية فيه علة معدة للفعل ولا يجب اجتماعها مع الحادثة المنكسرة فالكاسرة انا هى الكيفية الشديدة المعدة لحدوث المنكسر فهى لا يجب ان تجتمع مع المنكسر وان اريد الصورة الفاعلة فهى مجتمعة معه ولا محذور فى ذلك بل الانسب بالمقام ان يقال الشدة كيفية كل من العنصرين معدة لان تفعل صورة الاخر لا صورته فى مادة ذلك الاخر لا فى مادته كما هو المشهور كيفية ضعيفة فتلك الكيفية الضعيفة الحاصلة من تاثير صورة العنصر الحامل واعدادها الكيفية الشديدة القائمة بعنصر اخر لا يجب ان تجتمع معها فلم يلزم كون الكاسر منكسرا الثالث انا الحار اذا اختلط بالماء البارد كسر الحار من برده ومن المحال ان يقال الماء صورة توجب الحرارة وتكسر البرودة بل ليس ثمة الا صورة واحدة فنعلم ان الفاعل لكسر البرودة هى الكيفية دون الصورة اقول فى الجواب انه لا مانع من افادة

الصورة المائية فى مادتها او مادة جسم حار من نوعها او من غير نوعها حرارة لاجل كونها مقسورة واعتبر ذلك الامر فيشير بالحركة الصاعدة للجسم الثقيل الصادرة عن صورته مقسورة مقتضية للحركة النازلة مع عدم القسر وقد علمت ان الفاعل فى الحركة القسرية هو الطبيعة باعداد القاسر اياها الرابع ان كلام الحكماء مشعر بان المزاج كلما كان اعدل كانت الصورة الفائضة عليه من المبدا الفياض اكمل وقد ثبت بصناعة الطب ان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها من الاعتدال القلب فوجب ان يكون تعلق النفس بالجلد لا بالقلب وهذا الاعتراض مما اورده الامام الرازى على كلام الشيخ فى الاشارات واجاب عنه المحقق الطوسى فى الشرح بقوله كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضى كونها اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هى اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الاجزاء الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضاء مما تعلق بها الا نفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التى يقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوى فهى اول شى يتعلق النفوس به ثم ان تلك النفوس تحتاج بسبب محافظة تلك الارواح واكمالها الشخصى والنوعى اولا الى عضو يحصر تلك الارواح ويمنعها عن التفرق وهو القلب ثم الى عضو يغذيها وهو الكبد ثم الى عضو يعدها لان يصير مبدا الحس والحركة هو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها فى افعالها المختلفة المترتبة الى ان ينتهى الى جلد الانملة وغيره فيتم جميع ذلك الشخص على التفصيل المذكور فى كتب الطب فهذا وامثاله ليس مما يخفى على الناظر فى كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور انتهى كلامه قدس سره قال صاحب المحاكمات وهذا غير مستقيم لان الشيخ صرح فى مواضع من كتاب القانون ان الروح والقلب احر ما فى البدن حارا وجلد الانملة

الى الافراط والخفيفان غالبان على الارواح فالقول بقرب الخفيف و
الثقيل فيها الى التساوى مما لا ريب فيه قطعا اقول لعمرى ان كلام
المحقق فى هذا المقام فى غاية الاستقامة والصواب فى ما صرح به الشيخ من ان
الروح والقلب احر ما فى البدن لا ينافى ما ذكره بل غاية الامر انما يقتضى ذلك
ومعنى غلبة الخفيفين على الارواح انهما كذلك بالاضافة الى امزجة
الاعضاء ثم بعد الاغماض عن ذلك نقول ان غلبة الخفة على جسم لا
ينافى كونه اقرب الى التساوى من جسم آخر لا يكون كذلك لجواز ان يكون
غلبة الخفة عليه اقل من غلبة الثقل على ذلك الجسم ومن جوز كون الحرارة و
الخفة غالبة على القلب مع ما يشاهد من ثقله الطبيعى وكثافته فقد
خرج عن الانصاف ثم قال بل الحق فى الجواب ان كلام الشيخ فى الاعتدال
النوعى لا العضوى فان تعلق النفس انما هو بمجموع البدن ضرورة ان
تعلقها بحسب التدبير والتصرف وذلك لا يتم الا بالاعضاء الآلية فالمزاج المعد
لفيضان النفس ليس مزاج عضو من الاعضاء بل هو مزاج جميع البدن
جميع م — اعنى امزجة الاعضاء وذلك المزاج اقرب الى الاعتدال من امزجة الانواع
الاخر واما ان اول تعلق النفس بالروح او بالقلب فذلك بحث آخر
انما ذهبوا اليه لان تعلق النفس بالبدن للاستكمال والاستكمال انما
يكون بالاعمال والحركات الصادرة من الارواح التى منشاؤها القلب
فان قلت لما كانت تتفاوت الصور فى الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال
ان م — حتى ان الكيفيات كلما كانت اتم كان المنسب الى المبدأ اكمل والصورة
الفائضة عليه افضل وجب ان يكون الصورة الفائضة على الاعدل اكمل
الصور ولا شك ان اعدل الاعضاء وليس كذلك فنقول ليس فى الاعتدال الا
استحقاق صورة ومجرد ذلك لا يكفى فى فيضانها بل لا بد مع ذلك من ان
يكون الممتزج محلا للتصرف الصورة وتاثيرها والعضو ليس كذلك
انتهى كلامه واقول لا يخفى على الخبير ما فيه من الخلل والقصور وتحقيق الحق فى
والقصور

هذا

هذا المقام بحيث يزول الشك عن مرامهم ويرتفع التدافع من كلامهم
فيستدعى اظهار شىء من خبايا هذا المبحث الذى هو من مزلة الاقدام
ومزلة الاقلام وهو ان للنفس الى بدنها الذى له وحدة طبيعية من جهة
ان له وحدة شخصية وكثرة من حيث كونه ذا اجزاء متكثرة مختلفة الامزجة
تعلقين تعلق اجمالى وتعلق تفصيلى ومنشأ تعلقها الاجمالى هو مزاجه
لطيفه صح — النوعى الواحد المتميز عن امزجة باقى الانواع ومنشأ تعلقها التفصيلى هو
مزاجه العضوى فكما ان اعدل الامزجة النوعية هو مزاج الانسان واعدل
امزجة الاعضاء هو مزاج روحه البخارى اللطيف فكذلك النفس الفائضة
عليه اجمالا اولا وعلى روحه البخارى وباقى اعضائه بحسب الترتيب تفصيلا
يجب ان يكون اشرف النفوس والصور فما وقع فى كلام الشيخ حيث اشير
اليه من كون تعلق النفس انما هو بمجموع البدن فهو بالنظر الى الاعتبار
الاول وما وقع فى كلام المحقق من ان المزاج المستعد لقبول النفس مطلقا
هو مزاج الارواح فهو بالنظر الى الاعتبار الثانى ولا منافاة بين القولين
وهذه المسئلة من الطبيعيات نظير مسئلة من الالهيات وهى ان طائفة
من الحكماء صرحوا بان العالم بجميع اجزائه حيوان واحد له نظام واحد هو
انسب النظامات الممكنة فيكون صادرا عن الواحد الحق بلا توسط شىء
اصلا وكونه ذا اجزاء متكثرة متباينة لا ينافى صدوره عن المبدأ الواحد
من جميع الوجوه والحيثيات ولا يلزم من ذلك صدور الكثير عن الواحد
الحقيقى وذلك ان للعالم على هذا التقدير جهتين جهة وحدة شخصية
ثابتة م — وجهة كثرة اجتماعية والفرق بينهما على نحو الاجمال والتفصيل فبالنظر
الى جهة وحدته حكم عليه بانه يستند بالذات الى الواحد الحق تعالى
من دون توسط وشرط وبالنظر الى جهة كثرته حكم عليه بانه صدر على
الترتيب السببى والمسببى بان ابسط اجزائه واشرفها هو اقربها الى الواحد
الحق واشرفها واولها فى الصدور وما يتلوه فى البساطة والشرف وهكذا الى ان

ينتهي الى اقصى الوجود فمقصد الحكماء في اثبات العقول والوسايط في علم
نسبة المحدثات والمتكثرات الى البارئ انما هو لتصحيح صدور العالم باعتبار
حيثية كثرته وتفصيله وعدم مناسبة بعض اجزائه الا بتوسط بعض آخر
لئلا يتثلم بعيد قدرها او لابدائها نسبة احديته ومجده تعالى وتقدس
لا باعتبار جهة وحدته وتشخصه اذ لا كثرة فيه من هذه الجهة فعليك
بهذا الاصل الشديد النفع واعمال رويتك فيه لينفعك في كثير من
المواضع الرابع انهم قالوا ان مزاج الانسان اعدل الامزجة وفيه اشكال
لان مزاج الانسان خروجه عن الاعتدال الحقيقي اما الى البرودة او الى الحرارة
فان كان الى البرودة كان الاحر منه اعدل وان كان الى الحرارة كان
الابرد منه اعدل وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة واجاب عنه العلامة
الدواني على ما رايته في بعض مسوداته بخطه ان خروجه عن الاعتدال الحقيقي
قد يكون الى الحرارة وقد يكون الى البرودة اعني ان الخارج عن
الاعتدال في اي طرف يفرض الى حد ما هو مزاج الانسان فكان المعتدل
الحقيقي مركزا والبعد عنه في الخارج في الاطراف الى حد ما بمنزلة دايرة
وهو عرض مزاج الانسان اقول فيه نظر اما اولا فلان مدار ما
ذكره على ان عرض المزاج عندهم يكون عبارة عن امتداد متوهم في مراتب
النسب الحاصلة بين الكيفيات المختلفة والمصرح به في كتبهم خلاف ذلك
وهو انحفاظ النسبة في مراتب عرض المزاج كيف وقد قرروا ان الخروج
عن الاعتدال الطبي كالخروج عن الاعتدال الحقيقي انما يتصور بانحاء
ثمانية لا غير فلا فالكلام في ذلك ثمانية انما يستقيم اذا كان العرض عبارة
عن امتداد متوهم في مراتب الكميات والكيفيات قلة وشدة مع حفظ
النسبة في الجميع قال شارح المواقف ذاهبون ان الاعتدال الطبي على نسبة
الضعف مثلا فالاجزاء الحارة اذا كانت عشرة والباردة خمسة كان
المركب معتدلا وكذا اذا كانت الحارة عشرين والباردة عشرة الى غير ذلك

من الاعتدال

من الاعتدال التي يتحقق فيها انحفاظ النسبة وما قيل من ان المعتدل الطبي هو
الذي دفع عليه قسط العدل الذي ينبغي له من العناصر بكمياتها وكيفياتها
معناه مع غاية التناسب بين كمياتها في العدد وكيفياتها في القوة و
الضعف وحينئذ فيبطل ما توهمه الكاتبي من ان الخارج عن المعتدل
الطبي لا ينحصر في ثمانية انتهى لا يخفى ان كلا من المعتدل الطبي وقسيمه
لطيفة صح
يعتبر بالنسبة الى اربعة النوع والصنف والشخص والعضو ويعتبر كل من
هذه الاربعة بالنسبة الى الداخل تارة والى الخارج اخرى على ما هو مشروح
في كتب الطب فاذا اعتبرت الاقسام الثمانية للخروج بالقياس الى المعتدل
الشخصي مثلا كانت الاقسام الثمانية مع الواحد المعتدل داخلة في عرض
مزاج النوع مع كونها على نسب مختلفة لانا نقول لا نسلم ذلك فان الاقسام
الثمانية المفروضة في الخروج عن المعتدل الشخصي لا يجب تحققها سواء
كانت في داخل النوع او في خارجه وكون مراتب العرض فيما بين مراتب
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لا يوجب ذلك فمراتب الخروج
النوعية في سائر الاشخاص في الواقع هي ما يكون بحسب مراتب كميات العناصر
ومراتب كيفياتها شدة وضعفا مع حفظ نوع النسبة في الجميع واما
ثانيا فلما تقرر من غلبة العنصرين الثقيلين على بدن الانسان الموجبة
لغلبة البرودة على مزاجه فاما خروجه عن الاعتدال الحقيقي لا يمكن ان
يكون تارة الى طرف وتارة الى آخر وتدقيق في البحث بعد تحمل تامل و
الاولى ان يجاب عنه بان ذلك كون الاحر من الانسان والابرد منه اعدل
ثابت
حين خروجه عن الاعتدال الحقيقي الى احد طرفيه عليه بين ثم اذا لم
يكن شيء منهما اخرج منه عن الاعتدال في احدى المنفعلتين وهو غير معلوم
بل الواقع خلافه **فصل** في كائنات الجو وهي مركبات غير تامة
المزاج يحدث اكثرها في الهواء بين الارض والسماء وفيها الطف الآثار
العلوية ايضا واعلم انه اذا وقعت القوى الفلكية وخصوصا الشمس في

٢٢١

العناصر باذن الله تعالى تحركها وخلطها حصل من اختلاطها موجودات
شتى اولها البخار والدخان فاذا هيّج الفلك باسخانه الحرارة في
بخر من الاجسام المائية ودخن من الاجسام الارضية وثار اجزاء اما هوائية
ومائية مختلطتين وهو البخار واما نارية وارضية كذلك وهو الدخان
حصل بتوسطهما ما يحدث في الجو والارض من الغيم والمطر والثلج
والبرد والضباب والطل والصقيع والرعد والبرق والصاعقة والرياح
وقوس قزح والهالات والشهب والزلزلة وانفجار العيون والشامل في
بناء الحمام وصوارية نعم العون على ادراك ماهية الجو وكثير من حوادثه مثل
الشدبرق ما يرتفع من ارض معدن الانسان الى زمهرير دما غه ثم ينزل
منه في ثقب وجهه يعين على ذلك كتاب الاثار العلوية على الاحكام
الافاقية والمصر الادان يشير الى كيفية حدوث كل منها فنقول اما
السحاب والمطر وما يتعلق بهما فالسبب الاكثري في ذلك تكاثف اجزاء
البخار المتصاعد لان ما يجاور الماء من طبقتي الهواء المنقسم اليهما باعتبار
عالطبقة الامجرة وعدمها المنقسم كل منهما الى طبقتين باعتبار
وصول الشعاع الشمسي المنعكس من وجه الارض وعدمه في احدهما
باعتبار الامتزاج مع النار وعدمه في الاخرى اشتغل وكثيف البرد من
المتاخمة لطبقة الزمهريرية وهي التي ينقطع عنها تاثير شعاع الشمس
سخونة الموجود المقتضي لها لانقطاع المانع فاذا بلغ البخار في
صعوده اليها يتكاثف بواسطة اصابة البرد الذي من شانه التكثيف
اليه في ذلك الجو عند شطط الشعاع فان لم يكن البرد قويا اجتمع
ذلك البخار وتقاطر لان ذلك الحاصل من التكاثف الموجب للثقل و
الانجماد فالمجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر وانما يكون متقاطرا
كالكرة المتحركة السريعة الموجبة لخرق الهواء بمصادمته فينحو الزوايا
عن جوانب القطرات فتصير مستديرة وان كان البرد قويا فاما ان يصل

الى اجزاء

الى اجزاء السحاب المائية الرشية قبل اجتماعها وتشكل القطرات منها
او لا يصل قبل الاجتماع بل بعده فان وصل قبله ينزل السحاب ثلجا
وان لم يصل قبله بل يصل بعده وربما اصابه بعد ذلك حر فيهرب منه
البرد ويلتجئ الى الباطن منحصرا فيه كما في الربيع والخريف فيجمد وينزل
بردا ينفخ الماء وكثيرا ما يتحقق المياه في البلاد الحارة ثم يبرد لما
لما ذكرنا واما اذا لم يصل البخار الى الطبقة الباردة الزمهريرية لقلة
حرارته الموجبة للصعود فاما ان يكون كثيرا او قليلا فان كان كثيرا
فقد ينعقد لاجل اصابة البرد سحابا ماطرا كما حكى الشيخ انه شاهد
البخار قد صعد من اسافل بعض الجبال صعودا يسيرا وتكاثف حتى
كانه مكبة موضوعة على وهدة وكان هو فوق تلك الغمامة في الشمس
وكان من تحته من اهل القرية التي كانت هناك ممطرون وقد لا ينعقد
بل يكون متبددا ويسمى ضبابا او لاجل لطافته يزول سريعا لوصول
ادنى حرارة اليه وان كان قليلا فاذا ضربه البرد في الليل فينزل
لثقله الحاصل بالبرودة نزولا في اجزاء صغار لا يحس بها الا عند اجتماع
شيء يعتد به فان لم يجمد فهو الطل وان جمد فهو الصقيع وهو ما يسقط
بالليل من السماء شبيها بالثلج كما ان الطل يسقط به شبيها بالمطر فالنسبة
بين الطل والصقيع كالنسبة بين المطر والثلج وربما تكاثف الهواء بنفسه
من غير بخارات كثيرة لشدة البرد فاستحال الى الاقسام المذكورة ولذا
قيل المحض السبب فيما قيل بالاكثري وقال الامام الرازي يكون هذه
الاشياء في الاكثر من تكاثف البخار وفي الاقل من تكاثف الهواء واما الرعد
والبرق فسببهما ان الدخان اذا احتبس فيما بين السحاب بان يرتفع
البخرة والدخنة كثيرة مختلطة الى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف البخار
فينعقد سحابا ولا شك ان ما صعد من الدخان على اشده لطفه وينسبه
فما صعد من الدخان الى العلو بالطبع لبقائه على حرارته المقتضية لتصعده

او هبط لتكاثفه بالبرد الشديد الواصل اليه مزق السحاب صاعدا او
هابطا تمزيقا عنيفا فيحصل صوت هايل لريح عاصفة وهو الرعد
تمزيقه السحاب وربما اشتد ذلك لكثرة وصول المواد فان اشتعل الدخان
بقوة التسخين في ذلك لانه شيء لطيف فيه مائية وارضية عملت فيها الحرارة
والحركة عملا قريبا من الدهنية فصار بحيث يشتعل بادنى سبب يشعل
فكيف لا يشتعل بالتسخين القوي الحاصل من الحركة الشديدة والمصاكة
العنيفة فان كان لطيفا وينطفي بسرعة كان برقا والبرق يرى قبل
الرعد لان الصوت لا بد له من حركة الهواء والحركة فيه تحتاج الى
زمان ولا كذلك الرؤية على ما سيجيء ولذلك يرى حركة يد القصار
قبل سماع الدق بزمان وان كان كثيفا لا ينطفي بسرعة بل يصل الى
الارض كان صاعقة فربما صار لطيفا بحيث ينفذ في المتخلخل ولا
يحرق فيذيب المندمج فيحرق الذهب في الكيس دونه لانه الا انحرق من
الذائب وقد اخبر اهل التواتر بان الصاعقة وقعت في بلدة ولايتنا
شيراز على قبة الشيخ الكبير عبد الله بن خفيف فاذاب قنديلا فيها ولم
يحرق شيئا منها وربما كان كثيفا غليظا جدا فيحرق كل شيء اصابه وكثيرا
ما يقع على الجبل فيدكه دكا واما الرياح فقد يكون بسبب ان البخار اذا
ثقل بواسطة البرودة المكتسبة من الكرة الزمهريرية فاندفع الى سفل وضاغط
لتخلخله بالحركة الموجب للطيفه هوا متحركا وهو الريح وقد يكون
لاندفاع يعرض بسبب تراكم السحب يعني به تكاثفها اي تصغير مقدارها
الموجب لحركة ما يليها من الهوا لامتناع الخلاء والتسيار الاشارة بقوله
فيطير السحاب من جانب الى جهة اخرى وقد يكون بعكس ذلك اي لانبساط
الهوا بالتخلخل في جهة الى جهة اخرى اي تزيد مقداره واعلم ان نسبة
التراكم الى السحاب والانبساط الى الهوا من باب نسبة الشيء الى ما يؤول اليه
فالاول والي نعكس ذلك اذ المراد منهما في هذا الموضع نقل الحركتين كما لا

يخفى

يخفى فاندفاعه من جهة اخرى ففي كل من القبيلتين يكون مجاور المجاور
يتبع المجاور في الانجذاب والاندفاع على درجة اضعف وهكذا شيئا
فشيئا الى ان يضعف وقد يكون بسبب برد الدخان المتصاعد عند
وصوله الى الزمهريرية ونزوله فلذلك كان مبادي الرياح فوقانية
وربما عطفها ثقلا ودفعه الحركة الدورية التي تتبعها الهواء العالي فيعطف
رياحا ومن الرياح ما يكون سموما اي ريحا حارة واما ما في شرح [illegible] لطيفة صح
من قوله اي متكيفا بكيفية سمية فلا وجه له ظاهرا وقد صحح فيها
بعضهم بصيغة المفعول عرفا الاولى تانيثه لان موصوفه مفرد مؤنث
جمعه سمايم واما السموم فعلم ليس بها جمع السم لاحتراقه في نفسه
بالاشعة السماوية او لحدوثه من بقية مادة الشهب او لمروره بالارض
الحارة جدا لاجل غلبة النارية عليها وقد يقع تقاوم فيما بين ريحين
متقابلتين قويتين متلاقيتين فيستديران او فيما بين رياح مختلفة
الجهة حادثة تنقذف تلك الرياح الاجزاء الارضية المشتملة عليها فيسقط
تلك الاجزاء بينها مرتفعة كانها تلتوي على نفسها فيحصل الدوران
المسمى بالزوابع والاعصار وربما اشتمل الزوابع العظام على قطعة
من السحاب بل على بخار مشتعل فيرى تنانين تدور واما قوس قزح فهي انما
حدث من ارتسام ضوء النير الاكبر الشمس في اجزاء رشية صقيلة صغيرة
متفرقة في الغمام مختلفة الوضع مستديرة اما صقالتها
فليرتسم فيها شيء واما صغرها فليقبل لون النير لا يقبل شكله واما
تقاربها فليتصل الارتسامات بحسب الحس واما وقوعها في الغمام [illegible]
فليظهر القوس واما اختلافها في الوضع فليكون الخطوط التي بين
البصر وبينها كلها والتي تنعكس من هذه الخطوط الى النير كلها متساوية
فانه على هذا الوجه يكون حدوث القوس وتوضيح ذلك انا اذا توهمنا
على دائرة الافق من جانب المغرب نصف كرة الغيم وان دائرة نصف هذه

الكرة قائمة عليه ومركز دائرتها مركز الافق ليكون السطح المقعر من هذه
الكرة مقابلا للمشرق و الذي فوق الارض منه انما هو ربع الكرة وان
النير المطلع من المشرق ومركزه على نفس الافق الشرقي وان خطا قد
خرج من مركز الشمس وهو نقطة ح ومر على الاستقامة الى قطب كرة الغيم
المقابل للنير وهو نقطة ب وان البصر موضوع على هذا الخط بين نقطتي
ح ب عند نقطة د وانه قد خرج من البصر اي من نقطة د خطوط الى بسيط
نصف كرة الغيم المقابل للنير وكلها متساوية فان كل واحد منها
انعكس راجعا من بسيط كرة الغيم الى النير وانتهت كلها عند نقطة على خط
ح ب وربما يكون ملتقى الخطوط نقطة ه لا على الوجه الكلي كما مر فحدث
من اجتماع هذه الاشياء مخروطان احدهما داخل الاخر اذا لم يكن البصر
مركزا لذلك السطح الكري والا لانعكست الخطوط كلها اليه لما مر في
المناظر من تساوي زاويتي الشعاع و الانعكاس فيتحد المخروطان فاذا
فرضنا احدهما داخل الاخر وسهمهما واحد وهو خط ح ب وراس
احدهما الداخل البصر عند نقطة د وراس الاخر النير عند نقطة ح وقاعدتهما
جميعا دائرة غمامية فيرى في كل جزء من اجزاء تلك الدائرة ضوء الشمس دون
شكلها فكانت تلك الاجزاء مستضيئة على هيئة قوس قزح ولما كان
سهم المخروطين موضوعا على الافق يلزم ان يكون الذي يظهر من قاعدتهما
نصف دائرة بالضرورة وهذا الشكل يكمل ما ذكرناه

وتبين بالبيان المذكور ان الشمس اذا ارتفعت على الافق يكون القوس
اقل من نصف دائرة وذلك انه اذا ارتفع ما عليه نقطة ح من الافق الشرقي

في نسخة

في سمتنا انحط مركز دائرة القوس الموضوعة على الافق الغربي و اذا
انحط مركزها كان ما يظهر منها فوق الافق اقل من نصف دائرة وكلما
ارتفع مما عليه نقطة ح انحط مركز دائرة القوس و رسبت كلها مائلة
نحو الافق الى ان يخفى ولهذه العلة لا يظهر القوس في انتصاف النهار
في الصيف لان الشمس مرتفعة ارتفاعا كثيرا على الافق فينحط مركز دائرة
القوس انحطاطا مساويا لارتفاع الشمس فلا يرى حينئذ ويظهر في
الشتاء و الايام القصار في انتصاف النهار لان ارتفاع الشمس حينئذ
قليل فيمكن معه ان لا ينزل مركز القوس نزولا يخفى معه جميع القوس
و بمثل هذا البيان يتبين انه لا يمكن ان يكون القوس اكثر من نصف
دائرة لانها لا يكون كذلك الا و مركز الشمس تحت الافق الغربي والشمس
اذا كانت تحت الارض لم ينعكس خطوط البصر اليها فاذن لا يمكن ان يكون
القوس اكبر من نصف دائرة واعلم ان البيان لا يتفاوت سواء قلنا
بان القوس وكذا الهالة امر موجود ولونها متخيل كما هو مذهب
بعض الحكماء كالشيخ وغيره من الاقدمين او بانها خيال يحدث عن
انعكاس الشعاع الباصرة من الغمام الى النير كما هو راي جمهور الحكماء وسواء كانت
رؤية الشيء في المراة بخروج الشعاع او بالانطباع كما هو الظاهر من عبارة المصنف
لان كون الغمام والنير على الوضع الذي ذكرناه شرط الظهور هذه
الحالة على جميع المذاهب ويحكى عن افلاطون ان الدليل على ان القوس
خيال حادث عن انعكاس البصر هو انا كنا اذا تحركنا اذا كانت القوس ... هم
الينا هاربة عنا وهذا خاص بالامور المتخيلة لان القوس لو كانت امرا
موجودا قائما بذاته لم يتبدل باستقبالنا وكانت تكون بحالها وحركتنا
فيكون اذا استقبلنا يتباعد واذا استدبرنا يتبعنا وايضا فانا
اذا دنونا من القوس مقدار ما رايناها ايضا منا بمثل ذلك المقدار مثل
ان يكون بيننا وبينها مثلا خمسمائة ذراع مثلا فتحركنا نحوها مائة ذراع

فيحصل بيننا وبينها ثمانية وثمانون ذراع وهذا خاص بالامور المتخيلة التي
يكون في المرايا ومما يشهد بهذا القول ويصدقه القوس الحادثة
حول السراج في ايام الشتاء اذا كان الهواء فيه نداوة فانه يعرض لمن
تعتريه رطوبة او تضعف بصره ان يرى حول السراج دائرة الوانها متغيرة
وذلك ان الدخان الذي يرتفع من السراج يصير كالمراة فينعطف البصر عن خط
النير على استقامته لينعكس من المراة اعني الدخان المتصاعد من السراج الى
النير من جميع الجهات فيحصل كالدائرة وبينها تقريبا فاحدقوا واقرب
من النير لصغر تلك الدائرة وكذلك ايضا اذا نظرنا الى الشمس وحدقنا
اليها تحديقا شديدا ثم غمضنا اعيننا رأينا الوانا قوسية فاذا كان
من الجائز ان يتخيل كهيئة القوس خيالا لا يستند الى وجود شيء لم يمنع
مانع ان يكون هذا ايضا في القوس الحادثة عن غمام واختلاف
الوانها بسبب اختلاط ضوء النير والوان الغمام المختلفة توضيح المقام
يستدعي مقدمتين الاولى ان سائر الالوان المتوسطة بين
الاسود والابيض انما يحدث عن اختلاط هذين اللونين وبالجملة
الابيض اذا رؤي بتوسط الاسود او بخالطه الاسود حدث عن ذلك
الالوان الاخر فان كان النير هو الغالب رؤي احمر وان لم يكن غالبا
رؤي كراثيا او ارجوانيا وغلبته في الكراثي اكثر وفي الارجواني اقل
الثانية ان اللون الاسود هو مثير لعدم الانصباغ لانا اذا لم نر الشمس
والمضيء ظننا انا نرى شيئا اسود فالمكان من الغمام الذي يكون
الابيض فيه غالبا على الاسود نراه احمر والمكان الذي يكون فيه الاسود غالبا
نراه ارجوانيا والمكان الذي فيه الاسود بين الغالب و
المغلوب نراه كراثيا فاذا مهدنا نقول اذا راى البصر النير بتوسط
الغمام على تلك الشرائط راى القوس على الاكثر ذات الوان ثلثة
الاول منها وهو الدور الخارج الذي يلي السماء احمر لقلة سواده وكثرة

بياضه والثاني وهو الذي دونه كراثي لتوسطه الاول والثالث
في قلة السواد وكثرته وقلة البياض وكثرته والدور الثالث مما
يلي الارض ارجواني والكراثي فانه ليس يحدث بحق الانعكاس فانما
يرى لمجاورته الاحمر للون الكراثي ولعله هي لون الابيض اذا
دفع الى جنب الاسود رؤي اكثر بياضا ولما كان الدور الاحمر فيه
بياض مساو للكراثي لما يلا الى السواد رؤي طرف الاحمر القريب من الكراثي
اكثر بياضا وما هو اكثر بياضا من الاحمر هو الاصفر فلهذا يرى طرف
الدور الاحمر القريب من الكراثي اصفر وقد يظهر احيانا قوسان معا
وكل واحدة منهما ذات ثلثة الوان على النحو الذي ذكرناه في الوضع
لكن وضع الوان القوس الخارجة بالعكس من الداخلة يعني دورها
الخارج الذي يلي السماء ارجواني والذي يليه كراثي والذي
يلوه هذا احمر ولا يبعد ان يكون احدى القوسين عكسا للاخرى
واما الهالة فايضا انما يحدث من ارتسام ضوء النير في اجزاء رشية
صغيرة صقيلة متوسطة في الكثافة والاشفاف مختلفة في الوضع
المشار اليه بقوله مستديرة اما الصغر والصقالة فمثل ما مر واما
التكاثف فلئلا ينفذ البصر فيها اشفافا من دون انعكاس واما
الاشفاف فليقوى البصر عند الانعكاس ولا يضعف واما اختلافها
في الوضع فليكون الخطوط التي بين البصر وبين الغمام والتي تنعكس من
هذه الخطوط الى النير كلها متساوية لانه يحدث عند ذلك مخروطان
راس احدهما البصر وراس الاخر النير وقاعدتهما الغمام فيكون هذه
القاعدة لا محالة مستديرة بيان ذلك انا اذا تصورنا خطا خارجا
من نقطة البصر الى النير على استقامة ثم تصورنا انه قد خرج من نقطة
البصر خطوط الى الغمام منعكسا كل واحد منها الى النير فانه يحدث
عند ذلك مثلثات كثيرة متساوية وقواعدها كلها واحدة ومتى الخط

المستقيم الذي نتصوره خارجا من البصر الى النير واضلاعها الخطوط
التي من البصر الى الغمام ومن الغمام الى النير وهذه الخطوط متشابهة
كل لنظائرها اعني الخطوط التي من البصر الى الغمام متساوية بعضها
لبعض والتي من الغمام الى النير كذلك واذا كانت هذه هكذا فالخط
المار برؤوس المثلثات التي هي عند الغمام دائرة اضطرارا فالهالة
دائرة هذا هو البيان التعليمي في تلك المناسب لكون الهالة دائرة
فاما البيان الطبيعي المناسب لكونها امرا موجودا مستحيلا فهو ما
نقل عن بعض الحكماء انه قال يحدث من ضوء النير في الغمام الرقيق
حركة موجية مثل ما يعرض للماء عند قذف الحجر فيه فانه يحدث حول
الحجر حركة مستديرة وايضا فان الشعاع الخارج من القمر من شانه
ان يلطف الهواء المحاذي له فهو يلطف ما يحاذيه من الغمام وكلما
لطف الجزء المحاذي للنير غلظ ما حوله فيرى كالدائرة ومثال ذلك ان
ينفخ ما يشوب ترابا موضوعا على بسيط مستو في الموضع الذي ينفخ فيه فرق
يجتمع الغبار المنكسر منه في الموضع المحيط بالموضع المنفوخ ويحدث دائرة
فهذا ما نقل عنهم وهو كما ترى ثم اما السبب في كونها تحت القمر على
الاكثر وتحت الشمس على الاقل فهو قوة اسخان الشمس لان قوة اسخانها
تحلل الغمام الذي ينبغي لحدوث الهالة باكثر من تحليل القمر اياه
اللهم الا ان يكون السحاب رقيقا في غاية البرودة لئلا يتحلل سريعا
وحكي عن الشيخ ورأينا ايضا مرتين هالتين حول الشمس دائرة اعظم من
دائرة القمر على الوان قوس قزح مرة تامة ومرة ناقصة واما السبب
في ان ترى وسطها كالخالي والدائرة التي تليها اسود فهو ان محور المخروط
هو اقصر الخطوط التي تصل بين الناظر والنير فالبصر يرى النير من قرب
ويبعد في الغمام لتوتره فيرى هذا الموضع شديد الاستضاءة واما
باقي الخطوط التي تتوهم خروجها من البصر الى النير فانها لا تمر بالنير على

استقامة

استقامة بل انما يقع عليه بعد ان ينعكس من الغمام اليه ويبعد المسافة
فلا يرى النير من هذا الموضع شديد الاستضاءة كما يراه من المحور وما
يقرب منه ولذلك يكون داخل الهالة كالخالي والدور الذي يليها
اسود لبياضها لان الابيض اذا كان موضوعا الى جنب شيء هو اقل
بياضا منه رؤي القليل البياض اسود واما الشهب فبيانها ان
الدخان اذا بلغ حيز النار او القصوى من الهواء الحارة بالفعل — الطبقة صح
لبعدها عن مجاورة الماء والارض ومخالطة البخار بهما وقربها من
كرة الاثير وذلك لان اجزاءه ارضية جدا فيحفظ الحرارة التي تفعلها
بخلاف البخار وكان لطيفا حارا بهويته اشتعل فيه النار
فانقلب الى النار فيلتهب بسرعة لاستحالة الاجزاء الارضية نارا فيرى
فصار يرى مرئيا فيظن انها طفئت واليه الاشارة بقوله حتى
يرى كالمنطفي فان الانطفاء يحصل باستحالة النار هواء وانفصال
الاجزاء الارضية عنها وان كان استحالة الاجزاء الارضية نارا
شفافة انطفاء ايضا لكن السبب الاكثري عندنا هو الاول واما
سبب الاشتعال فيه فليس لاجل حركة المشتعل من صوب الى صوب كما
يتوهم بل لما ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات انه يشتعل طرفه
العالي اولا ثم يذهب الاشتعال فيه الى اخره فيرى الاشتعال ممتدا
على سمت الدخان الى طرفه الاخر وان كان الدخان كثيفا لا في
الغاية تعلقت به النار تعلقا ما فيحترق من غير اشتعال و
تثبت فيه الاحتراق فتحصل العلامات الهائلة السود والحمر على حسب — فرقيه
غلظ المادة شدة وضعفا وان كان تام الكثافة وتعلقت به النار
تعلقا قويا فثبت فيه الاشتعال ودام متصلا لا ينطفي اياما او شهورا
بتبدل كثافة المادة وكثرة الاستمداد فيكون على صورة ذوائب او
ذنب او رمح او قرون وربما وقف تحت كوكب وكان يدور به النار الدائرة

بل فلك الفلك فيرى كانت لتزلزل الكوكب ذوات اذناب او ذنبا او لحية او
غير ذلك وقد سبق وصول هذه الاقسام الى عالم الارض فيحرق مما
عليها اعضا من الممالك الجبال ويسمى الحريق وفي المباحث المشرقية
اذا ارتفع بخار دخاني لزج دهني وتصاعد حتى وصل الى حيز النار
من غير ان ينقطع اتصاله عن الارض اشتعلت النار فيه نازلة فيرى كان
شيئا ينزل من السماء الى الارض فاذا وصلت الارض احترقت تلك
المادة بالكلية وما يقرب منها ويشبه ذلك بالسراج المطفأ اذا
وضع تحت السراج المشتعل فاتصل الدخان من الاول الى الثاني
فانحدر اللهب الى فتيلته واما الزلزلة وانفجار العيون فاعلم ان البخار
اذا احتبس في داخل من الارض لما فيها من ثقب وفرج يميل الى جهة
فيبرد بها فينقلب مياها مختلطة باجزاء بخارية فاذا كثر لكثرة وصول
مدد وسد اقسع الى حيث لا تسعه الارض اوجب انشقاق الارض و
انفجرت منها العيون اما الجارية على الولاء فهي اما لدفع تاليها
سابقها او لانجذاب اليه لضرورة عدم الخلاء بان يكون البخار الذي
انقلب ماء وفاض الى وجه الارض يجذب الى مكانه ما يقوم مقامه
لئلا يكون خلا فينقلب هو ايضا ماء ويفيض وهكذا الى ان يتبع كل
جزء منه جزء اخر واما العيون الراكدة فهي حادثة من البخار لم يبلغ من
كثرة موادها وقوتها ان يحصل منها معاونة شديدة او يدفع
اللاحق السابق واما مياه القنى والابار فهي متولدة من البخار
ناقصة القوة عن ان يشق الارض فاذا ازيل ثقل الارض عن وجهها
صادفت منفذا اندفع اليه بادنى حركة فان لم يجعل هناك سبيل
فهو الى الجري وان جعل فهو القناة ونسبة القنى الى الابار كنسبة العيون
السيالة الى الراكدة ويمكن ان تكون هذه المياه متولدة كما قال ابو
البركات البغدادي من اجزاء مائية متولدة من اجزاء متفرقة في ثقب اعماق

الارض

الارض فينا فذها اذا اجتمعت بل هذا اولى بكون مياه العيون والابار
والقنوات يزيد بزيادة الثلوج والامطار وقال الشيخ في النجاة و
هذه الابخرة اذا انبعثت عيونا امدت البحار بصب الانهار اليها ثم
ارتفع من البحار والبطائح والانهار وبطون الجبال خاصة ابخرة اخرى
ثم قطرت ثانيا اليها فقامت بدل ما يتحلل منها على الدور دائما واذا
غلظ البخار بعض الادخنة والرياح في الارض بحيث لا ينفذ في مجاريها
لشدة استحصافها وتكاثفها اجتمع طالبا للخروج ولم يمكنه النفوذ
فزلزلت الارض وربما اشتدت الزلزلة فخسفت الارض فتخرج منه نار
لشدة الحركة الموجبة لاشتعال البخار والدخان لا سيما اذا امتزجا
امتزاجا مقربا الى الدهنية وربما قويت المادة على شق الارض فيحدث
اصوات هائلة ومن هذا القبيل ما اصاب بلدة قوم من المجوس
جعل عاليها سافلها وربما حدثت الزلزلة من تساقط عوالي و
هدات في باطن الارض فيتموج بها الهواء المحتقن فيتزلزل به الارض
وقليلا ما يتزلزل بسقوط قلل الجبال عليها لبعض الاسباب وقد
يوجد في بعض نواحي الارض قوة كبريتية يتبعث منها دخان وفي
الهواء رطوبة بخارية فيحصل من اختلاط الدخان الكبريتية بالاجزاء
الرطبة الهوائية مزاج دهني وربما اشتعل باشعة الكواكب وغيرها
فيرى بالليل شعل مضيئة كما اخبرها بعض المسافرين وجميع المذكورات
وان كانت اراء الفلاسفة لكن لا ينافي القول بالفاعل المختار كما
ظن بعضهم على ما علمت في مباحث القوى النوعية **فصل** في المعادن
اعلم ان العناصر اذا امتزجت امتزاجا تاما وتفاعلت صورها النوعية
بكيفياتها المتضادة وحصل المزاج التام فيحصل بعد ذلك للممتزج
صورة بها يصير ذلك الممتزج نوعا والجملة من الانواع وحقيقته من الحقائق
مغايرة للعناصر فهي كمال اول له تترتب عليها الاثار الخارجية من الصفات

والافاعيل والصور للمركبات ثلث اجناس صورة غير نفس وهي معدنية
وصورة هي نفس غاذية نامية مولدة للمثل عديمة الادراك والحركة
الارادية وهي نباتية وصورة هي نفس غاذية نامية مولدة دراكة متحركة
بالارادة وهي حيوانية وهي كمالات اول ثقفا وثنى في الثواني من
الكمالات بحسب ترتيبها في الشرف التابع لمراتب قرب المزاج الى الاعتدال
الحقيقي فكلما امعن في الاعتدال ازداد قبولا لقوة نفسانية اخرى الطف
من الاولى فلذلك يصدر من الحيوانية ما يصدر من النباتية من غير
عكس ويصدر من النباتية ما يصدر من المعدنية من غير عكس وقد
يناقش في عدم شعور النبات بل المعدن ايضا وفيه اسرار لا يطيقها
طور هذا الكتاب فضلا عما يتيك لشعور النبات واختياره في بعض
حركاته عما يشاهد من قطف الاشجار كالنخل واليقطين ويتيك
للاغتذاء المعدني ونمائه عما ظهر من المرجان من هيئة النماء فاقول
المركبات التامة الامزجة هي المعادن وكيفية حدوثها ان الابخرة
والادخنة المحتبسة في باطن الارض اذا كثرت يتولد منها امر فاذا
لم يكن كثيرا اختلطت على ضروب من الاختلاطات المختلفة في الكم والكيف
والامتزاجات بحسب الامكنة والازمنة فتكون منها الاجسام المعدنية
فان غلب البخار على الدخان يتولد مثل البشم والبلور والزيبق و
الرصاص المتنوع الى القلعي والاسرب والصواب عده من الاجساد
السبعة الحاصلة من امتزاج الزيبق والكبريت وغيرهما من الجواهر المشفة
اي اكثرها فان كون الزيبق شفافا غير صحيح وان غلب الدخان تولد
الملح والزاج والكبريت والنوشادر ثم من اختلاط بعض هذه مع بعض
كالزيبق مع الكبريت تولدت الاجساد الارضية اي الاجساد السبعة
المعروفة بالجواهر المنطرقة مثل الذهب والفضة والنحاس والحديد و
الخارصيني والاسرب والقلعي فان كان الكبريت والزيبق صافيين و

امتزجا

امتزجا امتزاجا تاما ونضج الكبريت نضجا كاملا تولد الذهب ان كان
الكبريت احمر غير محترق والفضة ان كان ابيض كالبيض وان
لم يكمل الامتزاج بينهما تولد الرصاص فان كان نارا وسن محديدا ان
قوي الاختلاط في التركيب وسرت النار بعوقان كان الكبريت رديا
والزيبق صافيا وصادفه قبل تمام النضج برد عاقد تولد الخارصيني
وان احرقه الكبريت تولد النحاس هذا ما قالوه في بيان تولدها بحسب
الحدس والتخمين ولا يرجى فيه اليقين لضعف الاستدلال بالاحوال
القياسية على الامور الطبيعية كما هو مبنى ظنون اصحاب الاكسير

فصل في النبات قد علمت ان المزاج كلما كان اقرب الى
الاعتدال كانت الصورة الفائضة عليه اشرف والاثار الصادرة
عنها اكثر فاذا قرب مزاج المركب الى الاعتدال قربا ازيد من مزاج
المعادن استحق لان يفيض عليه من المبدأ الواجب بالذات على ما هو
راي اهل التحقيق نفس نباتية كما اليه الاشارة بقوله ونفس قوة اي صورة
نوعية عديمة الشعور كما عليه الاكثرون يصدر عنها بعد ان تستوفي
درجة الصورة المعدنية من حفظ التركيب حركات وافعال مختلفة
بالات مختلفة قيل فان الواحد لا يصدر عنه افاعيل مختلفة
الا بالالات المختلفة وفيه نظر لان قولهم الواحد من حيث هو لا يصدر
عنه الا واحد على تقدير صحته يستلزم ان لا يصدر عن الواحد افاعيل
مختلفة الا بالجهات المختلفة سواء كانت تلك الجهات الات او
غيرها اقول اختلاف الافاعيل قد يكون بحيث يجوز انفكاك
بعضها عن بعض في نفس الامر كافاعيل النبات والحيوان من التوليد
والتنمية والتغذية وقد لا يكون كذلك فيها بل بحسب غيبا
العقل فقط ولا شك ان اختلاف حيثيات ذات واحدة لا يكفي في صدور
الاختلاف على الوجه الاول كما يظهر من مباحث الهيولى بل لا بد فيها من

مبادي جسمانية متحدة القوة الذوات او مبدأ واحد لآلات جسمانية مختلفة
يصدر عنه بانضمام كل آلة اليه فعل خاص واعترض ايضا بان الحركات
المختلفة الجهات لا يصدر عندهم عن قوة عديمة الشعور لان الحركة
الطبيعية لا يكون الا الى جهة واحدة بل لا يكون الا صاعدة او هابطة
على ما مر جوابه والجواب ان ذلك انما هو في البسائط العنصرية واما في
الطبايع المختلفة القوى كالنباتية والحيوانية فقد يتصور حركات
طبيعية الى جهات وغايات مختلفة وللمستغرقين في امثال هذا المقام
اسرار لا يحتملها اسماع جمهور الانام ويسمى نفسا نباتية وهي كمال المراد به
ما يصير الشيء بوجوده موجودا بالفعل وهو على وجهين كمال اول وهو
الذي به يصير النوع نوعا بالفعل في ذاته كالشكل للسيف والنفس الناطقة
للانسان وكمال ثان وهو الذي يتبع النوع من افعاله وانفعالاته
كالقطع للسيف والعلم والقدرة للانسان فبالاول يتم النوع في ذاته
وبالثاني يتم في صفاته والاول يتوقف الذات عليه والثاني يتوقف
على الذات لجسم يجب اخذ الجسم هنا بالمعنى الجنسي لا المادي وقد مر
الفرق بينهما ووجه ذلك انا لو ذكرنا الفرق فانه لا شك ان النبات او
الحيوان ليس بمجرد طبيعة جسمية فقط بل جسم قد انضاف اليه امر هو به
نباتا او حيوانا فذلك الامر له اعتبارات واسام بحسبها انه من
حيث هي مبدأ الآثار قوة وبالقياس الى المادة التي تحلها صورة
وبالقياس الى طبيعة الجنس الناقصة التي بها تكمل وتحصل كمال
والجسم بالاعتبار الاول يكون موضوعا وبالاعتبار الثاني يكون
مادة وبالاعتبار الثالث يكون جنسا وتعريف النفس بالكمال اولى
من تعريفها بالصورة لان الصورة توهم ان يكون حالة في الجسم ف
النفس الانسانية داخلة في التعريف الجامع للنفوس الارضية كما ستعلم
مع كونها مجردة وكذا من القوة لانها اطلقوها بالاشتراك على معنيين قوة

الفعل

الفعل وقوة الانفعال وليس اعتبار احدهما اولى من اعتبار الاخرى
ولا يجوز اعتبارهما معا لان احدهما داخلة تحت مقولة ان يفعل
والاخرى تحت مقولة ان ينفعل والاجناس العالية متباينة تماما
ماهيتاهما وذلك مما يجتنب في الحدود بخلاف لفظ الكمال فانه
يتناولهما بمعنى واحد فلا محذور فيه ولان القوة اسم لها من
حيث هو مبدأ الآثار وهو بعض جهاتها والكمال اسم لها من حيث
يتم بها الحقيقة النوعية المستتبعة لآثارها ولا ريب ان تعريف الشيء
بجميع جهاته اولى من تعريفه ببعضها فاذا عرفت النفس بالكمال
فالجسم المأخوذ في التعريف انما هو من حيث كونه طبيعة ناقصة مبهمة
انما كملت وتحصلت بانضمام ذلك الكمال فيكون جنسا بهذا الاعتبار لا
لا مادة طبيعي لا صناعي كالسيف والسرير ويجوز رفعه على ان يكون
صفة للكمال ليكون احترازا عن الكمال الصناعي وهو الذي حصولها
بصنعة صانع والمآل واحد الا ان الاولى رفعه ليكون صفة كمال لا
صفة جسم لان نسبة الآلة الى الفاعل اظهر من نسبتها الى القابل
واعلم ان اسم النفس مقول بالاشتراك اللفظي على النفس الارضية و
على النفس السماوية وان اشتركتا في معنى واحد هو كمال اول لجسم طبيعي
لكن ليس هذا المعنى فقط مما يصح كونه معنى لفظ النفس لعدم اطلاقها
على صور البسائط والمعدنيات مع وجود ذلك المعنى فيها واما
النفس الارضية فالمذكور الى هنا وهو قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي
مما يصلح تعريفا اياها فالكمال جنس يتناول المحدود وغيره لانه
كما علمت عبارة عما يتم به النوع سواء كانت في ذاته او في توابع ذاته لا
النفس جوهر والكمال من باب المضاف فكيف يصح جعله جنسا لها
لانا نقول التعريف به ليس لماهية النفس بل لها من جهة كونها نفسا و
اسم النفس لم يوضع لها من حيث ذاتها بل من حيث تدبيرها للبدن فلذلك

يوخذ البدن في حدها كما يوخذ البناء في حد البناء وان لم يوخذ في
حده من حيث هو انسان ولاجل ذلك تكون مباحث النفس من العلم
الطبيعي لان البحث عنها من حيث هي نفس بحث عنها من حيث لها
تعلق بالجسم والحركة فاذا كانت من هذه الحيثية وانعقد بحث المعاني
فينبغي ان يراد في حدها الاسمي بقوله اول ليخرج عن الحد الكمالات
الثانية المتاخرة عن تحصل النوع في نفسه وبالجسم يخرج كمالات
المجردات من فصولها المنوعة لها وبالطبيعي يخرج صورة الجسم
الصناعي وبالالي يخرج صور العناصر والمعادن فانها وان كانت كمالا
لاجسام طبيعية لا انها غير الية وليس المراد بالالي اشتمال الجسم
على اجزاء مختلفة فقط بل وعلى قوى مختلفة فانها الالات للنفس
بالذات والاعضاء بتوسطها ويخرج ايضا النفوس الفلكية على راي من
ذهب الى ان لكل فلك من الافلاك نفسا واما على راي من ذهب الى ان
النفس للفلك الكلي فقط والافلاك الجزئية كالخوارج والتداوير
بمنزلة الالات لها فلا يخرج به فاحتيج الى قيد اخر ليخرج عن التعريف
على كلا المذهبين فزاد بعضهم قيد ذي حيوة بالقوة اي يصدر عنه
ما يصدر عن الاحياء بالقوة ونفوس الفلكيات وان فرض انها
كمالات اولى لاجسام الية لكن ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة
بل ما يصدر عنها من افاعيل الحيوة انما يصدر على سبيل اللزوم بخلاف
النفوس الارضية فان افاعيلها قد تكون وقد لا تكون فليس الحيوان
دائما في التغذية والتوليد ولا في الادراك والتحريك واما الاعتراض
عليه بانه ان اريد به ما يصدر عن الاحياء ما يتوقف على الحيوة فيخرج
النفس النباتية وان اريد افعال الاحياء وان لم يكن الحيوة شرطا
فيها فان كان المراد جميعها اخرج ايضا ما سوى النفس الانسانية وان
كان المراد بعضها دخل فيه صور البسائط والمعادن فجوابه بان المراد

بعض

بعض الافاعيل وتلك الصور خارجة بقيد الالي فهذا هو تعريف
ما يتناول النفوس الارضية وما الجهات المذكورة في قوله من جهة
ما يولد ويربو ويغتذي يخرج عن الحد كل كمال لا يليق الجسم من هذه
الحيثية كالنفس الحيوانية والانسانية قال الامام في الملخص زعم
المحققون انه لا يمكن تعريفها للنفس بما يندرج فيه النفوس الثلثة اعني
النباتية والحيوانية والفلكية لانا ان فسرناها بما يصدر عنه فعل ما
كان العقل والطبيعة نفسا وان فسرناها بما يفعل بالقصد خرج
منه النفس النباتية وان فسرناها بما يصدر عنه الافعال بالالات
يخرج عنه النفس الفلكية فالنفس لا يكون مقولا على النفوس الثلث
الا بحسب الاشتراك اللفظي هذا كلامه وهو منظور فيه اذ قد صرح
الشيخ في الشفا بان كل ما يكون مبدء لصدور افاعيل ليست على وتيرة
واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا وهذا المعنى يشترك بين
النفوس كلها لان ما يكون مبدء لافاعيل موصوفة بما ذكر اما ان
يكون مبدء لافاعيل مختلفة وهو النفس الارضية او يكون مبدء لافاعيل
على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادمة للارادة وهو النفس السماوية
فقد علم ان رسما ثبتنا ولهما باشرهما ولما عرف النفس النباتية
اراد ان يشير الى شرح بعض قواها وهي اربع مخدومة واربع خادمة
اما الاربع المخدومة فمنها اثنتان تحتاج اليهما لبقاء الشخص
تكميله في ذاته احديهما المشار اليها في قوله فلها قوة غاذية لابد
منها في بقاء الشخص مدة حيوته وهي القوة التي تحيل جسما اخر الى
مشاكلة الجسم الذي هي فيه فيلصق المشاكل به بدل ما يتحلل عنه
بالاسباب المحللة كالحرارتين الغريزية والغريبة والحركتين النفسانية
والبدنية فيتم فعلها بامور ثلثة الاول تحصيل الخلط الذي هو بالقوة
القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد تخل به عند عدم الغذاء في نفسه

لضعف الجاذبة كما يقع في علة تسمى اطروفيا الثاني الالزاق وهو ان
تلصق ذلك الحاصل بالعضو بجعله جزءا منه وقد تخل به كما في
الاستسقاء اللحمي فان الغذاء فيه متبرئ عن العضو ولذلك يصير العضو
مترهلا الثالث ان يجعله بعد الالصاق شبيها به من كل جهة
حتى في قوامه ولونه وقد يخل به كما في البرص والبهق فهذه افعال
ثلثة لا بد لها من قوى ثلث فالغاذية اما مجموعها فيكون وحدتها
اعتبارية او قوة اخرى هي تستخدم تلك القوى الثلث وفي الاخرى
لها قوة نامية لا بد منها في وصول الشخص الى كماله ولاجل غاية
المشاكلة واسناد الفعل الى السبب اورد لفظ النامية بدل منمية لاجلها
للقياس وهي التي تزيد في الجسم الذي هو فيه طولا وعرضا وعمقا
بان تدخل الغذاء بين الاجزاء فيضمه اليها فيزيد في الاقطار
الثلثة الى ان يبلغ الى غاية ما هي كمال النشو بخلاف السمن فانه قد
يكون بعد كمال النشو ايضا على تناسب طبيعي تقتضيه طبيعة ذلك الشخص
الذي له تلك القوة تخرج به مثلا الورم لانه خارج عن المجرى الطبيعي
فتبين ان كل واحد من السمن والورم خارج بقوله طولا وعرضا وعمقا
اما الاول فلكونه لا يكون الا في قطري العرض والعمق ولكونه مخصوصا
باللحم ولما في حكمه دون العظم ونظايره من الاعضاء الاصلية واما
الثاني فلعدم تورم القلب عند الجميع وتورم العظام عند الاكثرين و
فيه نظر اما اولا فلتصريحهم بان السمن يزيد في الطول ايضا واما ثانيا
فلانه ليست النامية في كل الاعضاء شخصا واحدا بل لها افراد متعددة
بحسب تعدد الاعضاء وكذا مبادى السمن والاورام ليست في كل
البدن امرا واحدا بالعدد فيكفي في انتقاض التعريف صدقه على سمن
بعض الاعضاء وتورمه ومنها اثنتان يحتاج اليهما لبقاء النوع وهما
المولدة والمصورة اما الاولى فهي التي اشير اليها بقوله ولها قوة

مولدة

مولدة وهي التي تاخذ من الجسم الذي هي فيه جزءا وتجعله مادة و
مبدا قابليا لمثله او لمجانسه وهذه القوة في كل البدن عند
ابقراط وتابعيه والمني عندهم متخالف الحقيقة متشابه الامتزاج
لخروجه من جميع الاعضاء وتولده عندها فيحصل من العظم مثله ومن
اللحم مثله وهكذا وعند ارسطو ان تلك القوة لا تفارق الانثيين
فيكون المني المتولد هناك متشابه الحقيقة واعلم ان الوحدة في المولدة
كما في الغاذية اعتبارية لان المراد بها كما هو مصرح به في كليات
القانون قوتان احديهما ما يجعل فضلة الهضم الرابع منيا سواء كان
عملها في الاعضاء او الانثيين على اختلاف القولين والاخرى ما يمني
كل جزء من المني الحاصل في الرحم لعضو مخصوص اما على القول بان اجزاءه
متخالفة الامزجة متشابهة الامتزاج فيمتزج بها المزج بحيث يجب عضو
عضو فيخص للعصب من الجاو للعظم من الجاو للشريان من الجا و هكذا و
اما على القول بكون اجزائه متشابهة الامزجة والامتزاج جميعا فبان يحيل
كل جزء ويغيره الى ان يجعل بعضها مستعدا للعصبية وبعضها للعظمية
وبعضها للشريانية الى غير ذلك وذلك لاختلاف اوضاع الاجزاء
بالنسبة الى الرحم وغيره من الاسباب الخفية وهذه القوة مسماة كاحدى
القوى الثلث للغاذية بالمغيرة لوجود معنى التغيير فيهما لكن خصت
هذه بالاولى وتلك بالثانية باعتبار بدن واحد واما القوة
الثانية منهما فهي المصورة فانما توجد في المني عند كونه في الرحم
خاصة تفيد تلك الاجزاء المني الغير الحقيقية او الاستعداد الصورية
فالقوى وما معها من الاشكال والمقادير لتصير مثلا بالفعل بعدما كانت
مثلا بالقوة وهاتان القوتان اعني المولدة والمصورة يخدمهما
الغاذية والنامية كما لا يخفى وكان الشيخ انكر وجود المصورة متبعا
للمعلم الطوسي حيث اطال الكلام في هذه الافاعيل العجيبة المحكمة عنها

مع عدم شعورها والشيخ الغزالي حيث اسند فعلها بل فعل جميع القوى
الى ملائكة من كلمة يصدرون هذه الآثار بفعلها بالاختيار و
لذلك لم يذكرها واما القوى الاربع التي تخدم الاربع السابقة
فهي المشار اليها بقوله والغاذية تجذب الغذاء وتمسكه وتهضمه
وتدفع ثفله فلها اربع خوادم قوة جاذبة وماسكة وهاضمة و
دافعة للثفل اما الاحتياج الى الجاذبة فظاهر لامتناع وصول
الغذاء بنفسه الى جميع الاعضاء لكون بعضها عالية وبعضها سافلة
والجسم لا يتحرك بالطبع الا الى جهة واحدة والدليل على وجودها
ان الدم يكون في الكبد مخلوطا بالفضلات الثلث اعني البلغم و
الصفراء والسوداء ثم يتمايز وينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة فلو
لا ان في كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة اللائقة به لامتنع ذلك
ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس كجذب الغذاء عند
الحاجة من غير ارادة بل مع الارادة عدمه وخروج الحلو في اعلى الحلق مع
كونه منتنا اولا واولا جذب الرحم بعد الطهر في خلوه عن العضو
باطن الاحليل الداخل فيه جذب المحجمة الدم الى داخلها كما يشعر
به الانسان وقد سمى بعضهم الرحم حيوانا مشتاقا الى المني واما
الماسكة فلان الغذاء لكونه بعيد المشابهة والا لابد غير من الاستحالة
حتى يحصل التشبه والاستحالة حركة وكل حركة في زمان فلا بد من
زمان في مثله يحصل الاستحالة او التشبه ووجودها مشاهد
في بعض الاعضاء كاحتواء المعدة على الغذاء احتواء قويا يمتنع معه
نفاذ شيء من ذلك الغذاء وانضمام الرحم للولد انضماما شديدا
لا يسع معه ادخال طرف الميل فيها على ما ظهر لارباب التشريح واما
الى الهاضمة فلان الحالة المغيرة الثانية انما يكون لما فيه اقرب استعداد
لحصول الصورة العضوية فلا بد من فعل قوة تجعله قريب الاستعداد

دهی

وهي الهاضمة واما الى الدافعة فلدفع ما لا يقبل المشابهة ولا
لادى الى السدد وثقل البدن بل الفساد والافساد ووجودها
ظاهر في حال القيء والتبرز وادرار البول واعترض على تعدد هذه
القوى بوجوه الاول مثل ما اشرنا اليه في اول الفصل والثاني
بعدم تسليم ان الغاذية ثلث قوى برجوع تحصيل جوهر البدل
الذي هو الدم الى هاضمة الكبد والالصاق الى جاذبة العضو فلا
فعلهما يبقى الا قوة واحدة يكون التشبيه لا غير والثالث بعدم الفرق
بين الغاذية والهاضمة ويؤيده ان جالينوس لم يذكر في كتبه
سوى هذه الاربع المسماة بالخوادم وان الشيخ قال الغاذية
اربع وعد هذه الاربع منها وكذا اكثر الاطباء وكابي سهل المسيحي و
صاحب الكامل وغيرهما من الاطباء المتاخرين لم يفرقوا بينهما
قال الامام الرازي في شرح القانون عند قول الشيخ واما الغاذية
فهي التي تحيل ما تجذبه الجاذبة وتمسكه الماسكة الى قوام مشابه
لتفعل القوة المغيرة فيه والى مزاج صالح للاستحالة الى الغذائية
بالفعل هذا الكلام نص في ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية
ويؤيده انه جعل الغاذية مخدومة للقوى الاربع التي منها
الهاضمة فلنتكلم في الفرق فنقول اذا جذبت جاذبة عضو شيئا
من الدم وامسكته ماسكته فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها
بالعضو فقد بطلت عنه هذه الصورة وحدثت صورة اخرى عضوية
فهناك كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية وانما
يحصل لان اذا كان هناك من الطبخ ما لاجله يبطل استعداده التام
للصورة الدموية وتشتد استعدادها للصورة العضوية ولا يزال
كذلك الى ان يزول عنها الاولى وتحدث فيها الاخرى فههنا
حالتان احديهما استعداد والاخرى لاحقة والحالة الاولى فعل القوة

الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية واعترضوا عليه بوجهين
الاول ان الهاضمة محركة للغذاء حركة كيفية الى الصورة المشابهة
لصورة العضو وكل ما حرك شيئا الى شيء آخر فهو الموصل الى ذلك
الآخر فيكون الفاعل للمنفعلين قوة واحدة وهي الغاذية لا غير الثاني
ان المراد بالقوة هنا اما بعد المادة لفيضان الصورة العضوية
وهي معتبرة عن قوة اخرى في الاعضاء لانه اذا تم الاعداد وكمل الاستعداد
فاضت الصورة من المبدأ الجواد فاذن لا فرق بين الغاذية و
الهاضمة اقول ويمكن الجواب عن الاول بان شأن المحرك بالنسبة الى
الفعل و بالقياس الى الغاية اي غاية لاجلها الحركة الاعداد كما هو مقرر
عند الحكماء والمعد من حيث انه معد لا يكون فاعلا فالمعد للمادة لقبول
الصورة العضوية هي الهاضمة وما يكسوها الصورة هي الغاذية
لا يقال ما حرك شيئا الى شيء كان المتوجه اليه غاية المحرك والمعنى
بكونه غاية ان المقصود الاصلي هو فعل ذلك الشيء كيف وقد اعترف
الشيخ على ذلك حيث احتج على انه بين كل حركتين سكونا فقال محال
ان يكون الواصل الى حد ما واصلا اليه بلا علة موجودة موصلة ومحال
ان يكون هذه العلة غير التي ازالت عن المستقر الاول هذا كلامه وهو يقتضي
ان يكون المزيل عن الصورة الدموية والموصل الى الصورة العضوية قوة واحدة
لانا نقول ما يحرك اليه المحرك قد يكون من حدود نافية الحركة وح
يكون كل حد غاية باعتبار وغاية باعتبار وقد يكون صورة مخالفة بالذات
لحدود نافية الحركة كصورة العضو فيما نحن فيه فيكون غاية الفعل الذي
هو معد لها ولها فاعل آخر يفعل تلك الغاية والذي ذكره الشيخ لا
ينافي ما ذكرناه فكل فعل وحركة لا ينفك عن فاعله القريب وهو معد
واعلم ان في هذا الموضع شيئا مشهورا وهو ان الحكماء جعلوا المولدة و
المصورة وغيرها قوى للنفس لان الها والنفس حادثة بعد حدوث

المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول بانها تستند وحفظ الاعضاء الى المصورة
قول بحدوثها لا الة وقبل ذي الالة وفعلها بنفسها من غير مستعمل
اياها وهو باطل واجيب عنه تارة بعدم تسليم ان النفس ليست بقديمة
كما هو راى بعض الفلاسفة وتارة بحدوث تعطيل حدوث البدن كما هو
راى بعض المليين وتارة بعدم جعل المصورة من قوى النفس الناطقة
للمولود بجعلها من قوى نفس النباتية المغايرة بالذات للنفس الناطقة
كما هو راى البعض وتارة بتصييرها من قوى النفس الناطقة للام
وشيء من هذه الوجوه لا يسمن ولا يغني وهكذا اضطرب كلامهم في ان
الجامع لاجزاء البدن هل هو الحافظ لها ام لا وفي انه نفس المولود
ام لا فذهب الامام الرازي الى ان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين
ثم انه يبقى في ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم
انها تصير بعد ذلك حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق
ايراد الغذاء ونقل في بعض رسائله انه لما كتب سائلا الى الشيخ و
طالبا الحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها
قال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس
الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك
البدن ثم نفسه الناطقة وتلك القوة ليست واحدة في جميع
الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة
الجنين وذكر الشيخ في الشفاء ان النفس التي لكل حيوان هي جامعة
اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا
لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي والانسب بمقتضى
قواعد الحكماء ما ذكره الحكيم الطوسي في شرح الاشارات فمن اراد الاطلاع
عليه فليراجعه والنامية تنقص عن الفعل اولا حين البلوغ الى
كمال النشو وتبقى الغاذية تفعل فعلها وهذا يدل على تغايرهما

القوتين واما ما اورده الامام في هذا المقام من ان فعل النامية
ايراد الغذاء الى العضو وتشبيهه به والصاقه كالغاذية الا ان
الغاذية يفعل هذه الافعال بحيث يكون الوارد مساويا للمتحلل
والنامية يفعل ازيد من المتحلل ولا شك ان القادر على الشيء قادر
على مثله والجزء الزايد مشابه للاصل فاذا قويت الغاذية على
تحصيل الاصل قويت على تحصيل الزايد فيكون هي النامية لا انها
في الابتداء يكون قوية على ايراد البدل الاصل والزايد لشدة القوة
على الفعل وكثرة المادة اعني الرطوبة وقلة الحاجة بواسطة صغر العضو
وبعد ذلك يعود الامر الى النقصان لضعف في القوة وقلة في
المادة وعظم في العضو فيرد عليه ان التغذية والتنمية فعلان
مختلفان فلا يستندان الى مبدأ واحد قال الشيخ في الشفا
ان شأن الغاذية ان تورد في كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره
وتلصقه به من الغذاء بمقداره الذي له على السواء واما النامية
فيسلب طابعا من البدن من الغذاء ما يحتاج اليه لزيادة في جهة
اخرى فتلصقه بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة اخرى
الى ان يعجز لما تبين من تناهي القوى الجسمانية فيعجز عن ايراد
البدل دايما وعن مصادمة الاسباب المحللة الموجبة لبطلان
الرطوبة الغريزية المودية لانطفاء الحرارة الغريزية التي هي مركبها
المقتضي لتعطل القوى لبطلان آلتها فيعرض الموت الذي هو
عبارة عن تعطل القوى عن الافعال لانطفاء الحرارة الغريزية
التي هي آلتها فان كان ذلك لانتفاء الرطوبة الغريزية فهو الموت
الطبيعي والا فهو الغير الطبيعي على ان هناك لانطفاء الحرارة الغريزية
امرا آخر بطريق الغمر لغلبته في الكم وبطريق القهر لمضادته في الكيف
اذ لو فرضنا فعل الغاذية دايما فليس التحلل دايما على حد واحد بل

يزداد يوما فيوما لدوام المؤثر اعني الاسباب المحللة في مادة واحدة
وهي الرطوبة الغريزية فالبدل لا ابدا ومن العضو ويتادى الامر
الى افناء المحلل للرطوبة بل لو فرضنا البدل دايما على مقدار المتحلل
فلا خفاء في انه لا يساويه من العضو بحسب الكيفية لان الرطوبة
الغريزية تحصل وتنضج في اوعية الغذاء ثم في اوعية المني ثم في الرحم
والبدل لم يتحر الا في الاول فيكون ابداله بدلا منها كايراد الماء بدلا
من الدهن في السراج فانظر حكمة الباري وافضل الصحبة حيث ان
المولود يولد اولا والرطوبة غالبة عليه ولذلك لا يقدر على الانتصاب
والانبعاث في الحركات ثم لا تزال الحرارة الغريزية تأخذ في تجفيف
رطوباته رويدا رويدا حتى يتهيأ للقعود ثم للانتصاب ثم للمشي ثم
لا تزال تفعل الى ان يفنى رطوبته بالكلية او يضعف ضعفا يقوم
مقام الفنا فينطفي الحرارة وبانطفائه يحصل الموت فيثبت ان الموت
هو بعينه سبب الحيوة وذلك لانه لو لم يكن الحرارة غالبة على الرطوبة
لم يحصل الحيوة ثم لزم من غلبة الحرارة على الرطوبة فناء الرطوبة المستلزم
لفناء الحرارة فتسلط الحرارة على البرودة بقضاء الله تعالى وقدره
سبب للحيوة اولا وللموت ثانيا **فصل** في الحيوان وهو
جسم مركب مختص من بين المركبات بالنفس الحيوانية لكون مزاجه
اقرب الى الاعتدال من الاولين فبعد ان يستوفي درجة الجماد و
النبات يقبل صورة اشرف من صورتيهما وهي كمال اول لجسم طبيعي
آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة قال الشارح
الميبدي ههنا بحث لانه ان اراد لا الى من جهة هذين الامرين فقط
على ما مر في النبات فلا يصدق التعريف على النفس الحيوانية لانها
آلية من جهة الافعال النباتية ايضا وان اراد الا الى من جهتهما
مطلقا فينتقض التعريف بالنفس الناطقة اولى قد اشرنا الى ان

درجة الحيوان مستوفية لدرجتي الجماد والنبات فالنفس الحيوانية
مشتركة مع النفس النباتية في صدور الافاعيل النباتية كما انهما
مشتركتان مع القوى المعدنية في صدور افاعيلها فالادراك و
التحريك مستلزمان للتغذية والتنمية والتوليد دون العكس كما
ان هذه مستلزمة لحفظ التركيب دون العكس فكل مدرك للجزئيات
متحرك بالارادة فاعل للافاعيل النباتية فعلى هذا يندفع الايراد
على التعريف الاول على انه لو اريد الشمول للثاني لم يلزم محذور فان
النفس الانسانية لا شك انها جوهر يفعل الافعال الحيوانية من
الادراك الجزئي والتحريك الارادي وان اختصت باشياء اخر كالافكار
الكلية والتدابير البشرية فلا محذور في صدق النفس الحيوانية
عليها من تلك الحيثية وفي كون النفس الحيوانية مطلقا اعم من النفس
الانسانية كما ان الحيوان مطلقا اعم من الانسان واما قوله فالمناسب
ان يقال من جهة ما يفعل الافعال النباتية ويدرك الجزئيات الحسيانية
فقط فغير صحيح لعدم صدقه على شيء من النفوس الحيوانية فان
نفس الفرس ليس مجردة عما ذكره والا لم يبق فرق بين الطبيعة والعرض
فلا محذور للعرض زيادة على الطبيعة المأخوذة بشرط لا شيء سواء كان
فصلا او عرضيا كيف ونفوس الحيوانات انواع متباينة بل التخالف
النوعي بينها باعتبار نفوسها التي هي مبادئ لذواتها الا ما عينا
حيثيتها التي لا فرق بينها وبين سائر الاجسام فلها من الالات بانفسها
الاولى قوتان لحلهما قوة مدركة والاخرى محركة اما المدركة فهي
اما في الظاهر او في الباطن اما التي في الظاهر فهي خمس عند الاستقراء
ومن الناس من جوز وجود حاسة سادسة لغير الانسان مع عدم اطلاعنا
عليه كما انه لو لم يكن فينا احد الخمسة لم يكن تصوره كالاكمه الذي لا
يتصور كيفية الابصار والحكماء انكروا ذلك محتجين بان الطبيعة لا تنتقل

من درجة

من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا وقد استكملت جميع ما في تلك
المرتبة فلو كان في الامكان حس اخر لكان حاصلا للانسان فلما لم
يحصل علمنا ان الحواس منحصرة في الخمس فمنها السمع وهي قوة مرتبة
في العصب المتفرق في سطح الصماخ تدرك صورة ما يتأدى اليه
من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا
بعنف يحدث منه صوت فيتأدى تموجه الى الهواء المحصور الراكد
في تجويف الصماخ ويموجه بشكل نفسه ويماس امواجه تلك الحركة
تلك العصبة فيسمع هذه عبارة الشيخ في الشفاء والنجاة وقد تساهل
حيث اقتصر في سبب الصوت على القرع مع تصريحه بانه قد يحصل
بالقلع والحرف كانه نوع من الصوت لانه هيئة عارضة للصوت و
الالحان المسموع عند سماع الحرف شيئين الصوت والحرف مع انا
نعلم بالبديهة انا حين سماعنا الحرف نسمع شيئا واحدا اما ما عرف به
الشيخ الحرف من كونه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت
اخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع لا يخلو عن مسامحة وقوله
تميزا في المسموع للاحتراز عن هيئة يحصل بها التميز بين الصوتين
تميزا لا في المسموع كالطيب وملائمة الطبع وغيرهما من الامور التي
يحصل بها التميز بين الاصوات لا بالسمع بل بالوجدان واعلم انه
اذا كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء كما عليه الجمهور لم
يمكن لتماس الافلاك صوت ولو فرض لم يمكن وصوله الينا لامتناع
النفوذ في جرم الفلك لكن نسب الى القدماء من الاساطين انهم
يثبتون للفلكيات اصواتا عجيبة ونغمات غريبة يحير من سماعها
العقل ويتعجب منها النفس وحكي عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى
العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات
حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان

والنغمات وكمل علم الموسيقى ومنها البصر وهي قوة مودعة في ملتقى
الزوج الاول من الازواج السبعة الدماغية من العصب وهما العصبتان
المجوفتان المتبدئتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند
جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي المتيامن منهما ينبت يسارا
والمتياسر ينبت يمينا حتى يلتقيا على تقاطع صليبي ثم ينفذ
النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى
ويسمى الملتقى مجمع النورين والفلاسفة اختلفوا في كيفية الابصار فالطبيعيون
منهم ذهبوا الى انه بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية
التي هي بمنزلة البرد والجمد في الصقالة والمرآتية فاذا قابلها متلون
مستنير انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان في المرآة لا
بان ينفصل من المتلون شيء ويميل الى العين بل بان يحدث مثل صورته
في عين الناظر ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط
الهواء المشف وحين اعترض عليهم بان المرئي حينئذ يكون شبح الشيء
لا نفسه ونحن قاطعون بانا نشاهد بان شبح الشيء مساو له في المقدار
والا لم يكن صورته له وشبحا اجابوا عن الاول بانه اذا كان رؤية الشيء
بانطباع شبحه كان المرئي هو الذي انطبع شبحه لا نفس الشبح
فيه ما فيه وعن الثاني بان شبح الشيء لا يلزم ان يساويه في المقدار كما
يشاهد من صورة الوجه في المرآة الصغيرة اذ المراد به ما يناسب الشيء في
الشكل واللون دون المقدار ولا يخفى ما فيه من وجوه المناقشات
والرياضيون ذهبوا الى انه بخروج الشعاع من العين على هيئة
مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا في ان ذلك
المخروط مصمت او مؤتلف من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الرأس
متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة وقال بعض منهم بان الخارج
من العين خط واحد مستقيم لكن يثبت طرفه الذي يلي العين ويضطرب

طرفه

طرفه الاخر على المرئي فيتخيل منه هيئة مخروط والاشراقيون قالوا لا شعاع
ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي
فيه رطوبة صقيلة فاذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع
للنفس علم حضوري اشراقي على المبصر فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة
جلية لكن المشهور من آراء العقلاء مذهبا الانطباع والشعاع تمسك الاولون
بوجوه احدها وهو العمدة ان العين جسم صقيل نوراني وكل جسم كذلك
اذا قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة اما الكبرى فظاهرة
واما الصغرى فلانا نشاهد من النور في الظلمة اذا حك النائم من
النوم عينيه ولان الانسان اذا نظر نحو انفه قد يرى عليه دائرة من
الضياء واذا انتبه من النوم قد يبصر ما قرب منه لمعانا ثم يفقد ذلك
لامتلاء العين من النور في تلك الوقت وان غمضنا احدى العينين
اتسع ثقب العين الاخرى فيعلم انه يملأه جوهر نوري ولولا انصباب
اجسام نورانية من الدماغ الى العين لكان تجويف العصبتين عديم
الفائدة وثانيها انا لا احساس بما يرى الحواس ليس لاجل خروج شيء
الى المحسوس بل لاجل التأدية بها صورة المحسوس فكذا حكم الابصار
وثالثها ان كون رؤية الاشياء الكبيرة من البعيد صغيرة لصغر زاوية
الرؤية لا يتأتى الا مع القول بكون منبع الرؤية هو الزاوية كما هو رأي
اصحاب الانطباع لا الشاعة على ما هو رأي القائلين بخروج الشعاع
فانها لا يتفاوت ورابعها ان من حدق في النظر الى الشمس ثم اعرض عنها
يبقى في عينيه ضوؤها زمانا وذلك يوجب ما قلناه وخامسها ان
الممرورين يرون صورا محسوسة لا وجود لها في الخارج فاذن حصولها
في البصر واجيب عن الاول بانه بعد تمامه لا يفيد الا انطباع الشبح واما
كون الابصار به فلا وعن الثاني بانه تمثيل بلا جامع وعن الثالث بان
كون العلة ما ذكرتم غير مسلم كيف واصحاب الشعاع يذكرون له وجها آخر

عن

الرابع ان الصورة غير مرئية في الباصرة بل في الخيال فلم لا يجوز احدهما من
الآخر وهو الخامس انه ابدا يدل على اثبات الانطباع في هذا النوع
الرؤية التي هي من قبيل الرؤيا ومشاهدة الاشياء الغائبة عن الابصار
بوقوع اشباحها في الخيال لا يدل على ان الابصار للموجودات في
الخارج بالانطباع وقياس احدهما على الآخر غير مفيد ليس في العلوم
وتمسك القائلون بالشعاع ايضا بوجوه احدها ان من قوي شعاع
بصره كان ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع في البعيد
ومن كثر شعاع بصره مع غلظه كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة في المسافة
الطويلة تفيده رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت
الحال وثانيها ان الاجهر يبصر بالليل دون النهار لان شعاع بصره لقلته
يتحلل بشعاع الشمس فلا تبصر ويجتمع ليلا فيقوى على الابصار و
الاعمش بالعكس لان شعاع بصره لغلظه لا يقوى على الابصار الا اذا افاده
الشمس رقة وصفاء وثالثها ان الانسان اذا نظر الى ورقة ولاها
كلها لم يظهر له الا السطر الذي يحدق نحوه البصر وما ذاك الا بسبب ان
مسقط سهم مخروط الشعاع اصح ادراكا ورابعها ان الانسان يرى
في الظلمة كان نورا انفصل عن عينه واشرق على انفه واذا غمض عينه على
السراج يرى كان خطوطا شعاعية اتصلت بين عينه والسراج والجواب
عن الكل انها لا تدل على الخط اعني كون الابصار بخروج الشعاع بل
على ان في العين نورا وبخار لا شك ان في آلات الابصار اجساما شعاعية
مضيئة تسمى بالروح الباصرة وان انكرها محمد بن زكريا ادعى ان النور
لا يوجد الا في النار او الكواكب واما الاجسام الكثيفة وما في بواطنها
فالاولى بها الظلمة وكيف يفعل واهل الدماغ مع تشريحها انها الحجب الكثيفة
جسم نوراني اما الشيخ الرئيس فقد اعترف بذلك لانه ينقل جالينوس مع احتجاج
ببعض الشبه التي حكيناها على خروج الشعاع من العين فاجاب عنه بان ذ

يدل

يدل على وجود الشعاع في العين ولا نزاع فيه لكن لم قلتم ان ذلك الشعاع
يخرج وحينئذ نقول آلة الابصار جسم نوراني في الجليدية تتميز منه
بين العين والمرئي مخروط وهمي يتعلق ذلك النفس بحد ذلك المرئي
من جهة زاويته التي عند الجليدية وتشتد حركته عند رؤية البعيد فيتحلل
لطيفها ويفتقر الى التلطيف اذا غلظ وتكثيف اذا لطف ورق فوق ما ينبغي
ويحدث منها في المقابل لمقابل اشعة واضواء يكون فوقها في مسقط
السهم مما يحاذي مركز العين الذي هو منزلة الزاوية للمخروط الوهمي
اشد استنارة فيكون ما يرى منه اظهر وادراكه اقوى واكمل فيثبت ان
يكون هذا مراد القائلين بخروج الشعاع تجوزا منهم على ما صرح به
الشيخ والا فهو باطل قطعا اما اذا اريد حقيقة الشعاع الذي هو من قبيل
الاعراض فظاهر وان اريد جسم شعاعي يتحرك من العين الى المرئي فلانا
قاطعون بانه يمتنع ان يخرج من العين جسم ينبسط في لحظة على نصف كرة
العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا فتح خرج مثله وهكذا
وان يتحرك الجسم الشعاعي من غير قاسر ولا ارادة الى جميع جهات ثم ان
ينفذ في الافلاك ويخرقها ليرى الكوكب وان لا يتشوش بهبوب الرياح
ولا يتصل بغير المقابل كما في الاصوات حيث تميلها الرياح الى الجهات ولانه
يلزم ان لا يرى القمر مثل الثوابت بل يرى ما يناسب بعدها وبين المسافة
بينهما او لئن كان كذلك بل يرى الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة وبمثل
هذه الادلة والامارات يمكن ابطال القول بان الابصار بتكيف
الهواء بشعاع العين واتصاله بالمرئي فان قلت المبرهن في علم المناظر
والمرايا من حكى اعتنى به كثير من المحققين مع ان بناء مباحثه على القول
بخروج الشعاع بمعنى وجود من العين الى المرئي كما يقع من الشمس وسائر
النيرات الكوكبية والنارية على ما يقابلها على هيئة مخروط راسه عند
النير وقاعدته عند المستنير والمرئي منها ان الشيء مثلا اذا بعد

يرى اصغر منها اذا قرب لان المخروط يتلاقى فيضيق والزوايا التي عند
الناظرة وكلما ازداد الشيء بعدا ازدادت الزوايا صغرا الى ان ينتهي
في البعد الى حيث كانها يبطل الزاوية فلا يمكن الابصار ومنها ان الشيء
يرى في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع ينفذ في الهواء على استقامته
واما في الماء فينعطف عن استقامته عند السطح الى جانب السهم فيكون المرئي
في الماء في قاعدة زاوية اعظم وفي الهواء زاوية اصغر ومنها ان الشيء الواحد
يرى في الماء في موضعين لاجل ان الشعاع ينفذ فيه مستقيما ومنعطفا
اذا بعد المرئي من سطح الماء ومنها انا اذا نظرنا الى الماء عند طلوع
القمر فانا نرى في السماء قمرا بالشعاع النافذ فيه وقمرا في الماء
بالشعاع المنعكس من سطح الماء ومن هذا القبيل رؤية الشيء في المرآة
بالانعكاس وذلك ان الشعاع الممتد من الباصرة الى الجسم الصقيل
ينعكس منه الى جسم اخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع الباصرة منه وفي سطح
الماء الصافي بشرط ان يكون جسم [illegible] الجهة المرائية وذلك سهو والا لما
امكن للانسان رؤية وجهه في المرآة ومنها انه [illegible] الرؤية اذا صارت
الجليدية مركز المرآة كرية المقعر لتشابه خروج الشعاع والانعكاس
وتساوي زوايا الشعاع ثم اذا بعدت المرآة يسيرا يرى الانسان
وجهه منعكسا في غاية الصغر فاذا قربت حتى تجاوزت يسيرا عن الحد الذي
فرضناه ولا يرى الوجه في غاية العظم كما يشهد عليه التجربة وبيان الوجه في
الجميع يطلب من رسالتنا المفردة لنا في هذا الباب ومنها رؤية الشجر
على شط النهر معكوسا وذلك لان الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينعكس
منه الى راس الشجر من موضع اقرب الى الرائي والى اسفله من موضع ابعد
منه الى الرائي الى ان يصل قاعدة الشجر فاعده عكسه والنقل لا بد ان ينعكس الا
لتعوده هابرؤية الاشيا على استقامة الشعاع فيحسب الشعاع المنعكس نافذا
في الماء فيرى راس الشجر اكثر نزولا في الماء لكونه ابعد منه وباقي اجزائه على

الترتيب

الترتيب الى قاعدة الشجر فيراه منكسا الى غير ذلك من الامور المذكورة في
علم المناظر المبتنية على وجود الشعاع وهيئاته الاستقامية والانعكاسية
والانعطافية قلت هذه امور موهومة يبتني عليها كثير من الاحكام
كما تبتني قواعد علم الهيئة على الدوائر والنقاط والاقطاب المفروضة في
الفلك فكما ان مجرد كون هذه الاشيا امورا وهمية لا يلزم ابطال
الهيئة فكذلك لا يلزم ابطال علم المناظر من كون المخروط الواصل بين
الناظرة وبين المرئي امرا فرضيا وكذا انعكاسه من المرآة وانعطافه في
الماء فان تصور المخروط الواصل بين الرائي والمرئي وجعله من
الاستقامة والانعكاس والانعطاف مشترك الاعتبار بين المذاهب
الثلثة التي هي الانطباع والشعاع والاضافة الاشراقية ولاجل ذلك
ذهب المعلم الثاني في مقالته في الجمع بين الرأيين اي رأي افلاطون
وارسطو الى ان غرض كل منهما التنبيه على هذه الحالة الادراكية و
ضبطها بضرب من التنبيه لا حقيقة خروج الشعاع ولا حقيقة الانطباع
وانما اضطر الى اطلاق اللفظين لضيق العبارة وهذا الكلام منه دال
على ان المختار عنده ان الابصار انما هو مجرد اضافة اشراقية بين
النفس والمبصر مشروطة بالمقابلة وارتفاع الموانع ومنها الشم وهي
قوة منبثة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي تدرك
الروائح بتوسط الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة وقيل تخرج اجزاء لطيفة
من ذي الرائحة تختلط بالهواء وتصل معه الى الخيشوم وقيل بتقلل ذي
الرائحة في الشم من غير تحلل في الهواء ولا تخرج وانفصال اجزاء و
زوال [illegible] في ان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة
من غير نقصان في وزنه وجوابه ان المسك قد يذهب الى
مسافة بعيدة ويحرق ويفنى بالكلية مع ان رائحته تدرك في الهواء
الى الزمن [illegible] ولا يوثق ذلك ما قد حكى ارسطو ان الرخمة قد انتقلت

القسي

من مسافة تاثني فرسخ والحجر جيفة من حرب وقع بين اليونانيين وداهم
على انتشالها من تلك المسافة عدم كون الرحمة في تلك الارض لا الى
غير هذا الحد من المسافة وقد يقال لعل المتحلل منها اجزاء صغار جدا
يخالط بجميع تلك الاجزاء الهوا ايضا والاستبعاد غير كاف في المباحث
العلمية على ان الشيخ اعترض عليه في الشفاء بقوله يجوز ان يكون اداكها
للجيف بالمنام وهاهنا هي حاجة الحيوان العالي انتهى وبيان ما ذكروا ان
الابعاد ترى من المواضع البعيدة اصغر فان كل مرئي واقع في سطح مرتفع
عند البصر فانه يرى اقرب اذا امتد البصر ارتفع فليكن السطح اب والمرئي
ب والبصر ... وهو مرتفع عنه بقدر اج فنقول
ان ... يرى ... اقرب من ا موقع العمود الخارج من البصر
الى السطح ... لانا اذا اخرجنا اه نقدر اكان زاوية
اب ... اعظم ... من زاويتي اب ج وزاوية اج ما له
فيكون اج ب اعظم من اه ب وايضا لا زاوية اج ب خارجة عن مثلث
... وله وجوه اخر واعلم ان القوم حكموا بان ادراك الشامة لا يتوقف
على مماسة ذي الرائحة فيجب ان يحمل مرادهم من ذي الرائحة على الجسم
المحدث للرائحة كالمسك والتفاحة لا ما قام به الرائحة مطلقا والا
لكان الحكم بعدم توقف الشم على مماسة ذي الرائحة محل تطرق من
الفلاسفة من زعم ان الافلاك والكواكب لها شم ومنها روايح ورد
عليهم المشاؤون بانه لا هواء هنالك يتكيف ولا بخار يتحلل واجيب
بان اشتراط ذلك انما هو في العنصريات ومن كلمات بعض المتاخرين
ان عند اتصالها بالفلكيات في نوم او يقظة تشم منها روايح
اطيب من المسك والعنبر بل لا نسبة لما عندنا الى ما هنالك ولهذا
ارباب العلوم الروحانية على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحاني
رائحة معروفة يستشمونها ويتلذذون بها وبروايح الاطعمة المصنوعة

فيفيضون

فيفيضون على من ترتب ذلك ما هو مستعد له اقول لهذه الاقوال
وجوه صحيحة وتاويلات لا يقتدر يشتد عن بيانها مجالا اوسع على ان
الاسرار مما يجب صونها عن الاغيار ومنها الذوق وهي قوة
منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وهو من آلات اللمس في المنفعة
حيث ينفعل عما به تقوم البدن وهو تشهية الغذاء واختياره وفي
توافقه في الاحتياج الى الملاقاة ويفارقه في ان نفس الملاقاة لا
تؤدي الطعم كما ان نفس ملاقاة الحار تؤدي الحرارة بل لا بد من
توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة في الآلة المسماة بالملعبة بشرط خلوها
من الطعم والا لم تؤد ما الطعم كما في بعض الامراض واختلفوا في ان توسطها
بان يخالطها اجزاء ذي الطعم وينتشر فيها ثم تنفذ وتغوص في جرم
اللسان فيحس الذوق او بان يتحيل نفس الرطوبة الى كيفية المطعوم
من غير مخالطة فعلى الاول يكون الرطوبة واسطة لوصول جوهر
المحسوس الى الحاس وفي الثاني يكون هي المحسوس بعينها بلا واسطة
وما يدرك بهذه القوة هو الطعوم التسعة وما يتركب منها ومنها
اللمس وهي قوة منبثة بواسطة الاعصاب في جلد البدن واكثر اللحم و
غيرهما كالغشاء بسبب مباشرة حاملها وهو الروح النفساني
واللامسة للحيوان في باب الضرورية كالغاذية للنبات ولذلك
الشيخ الرئيس اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان
للنبات غاذية يجوز ان تفقد ساير القوى دونها كذلك حال
اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها
والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على
ما يفسد به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلائع التي
تدل على امور تتعلق ببعضها منفعة خارجة عن القوام ومضرة خارجة
عن الفساد كالذوق وان كان دالا على الشيء الذي به يستبقي الحيوة

من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس
الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضاد وليس شيء منها
يعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد انتهى وهذه القوة
تدرك ما يؤثر فيه بالمضادة وذلك لان التأثير موقوف على المماسة فلو
كان الملموس مثل اللامس في الكيفية لم يتأثر منه فلا يدركه والا
اجتمع فيه مثلان وهو ممتنع ومدركاتها الكيفيات الاربع التي هي
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغيرها ايضا من الخفة و
الثقل والملاسة والخشونة والصلابة واللين وقيل ان المدركات
اخر كالهشاشة واللزوجة وتفرق الاتصال وقيل ان الاحساس بهذه
على وجه التبعية وكذا الصلابة واللين وذهب الجمهور الى ان اللامسة نوع واحد
وقيل لا بل هي قوى مختلفة منحصرة في اربع او ازيد قال الشيخ في
القانون يشبه ان يكون اللامسة عند قوم لا نوعا اخيرا بل جنسا
لقوى اربع او فوقها منتشرة معا في الجلد كله واحدها حاكمة في
التضاد الذي بين الحار والبارد والثانية في التضاد الذي بين
الرطب واليابس والثالثة في الذي بين الصلب واللين والرابعة
في الذي بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها في آلة واحدة يوهم
توحدها في الذات وههنا بحث وهو ان المدرك بالحس هو المتضادات
وطرفاها كالبرودة والحرارة دون التضاد فانه معنى عقلي لا يدرك بالحس
فكيف جعلوا مبنى تعدد اللامسة على تعدد انواع التضاد وجوزوا
ادراك القوة الواحدة لجملة كانت المتضادة كالباصرة للسواد والبياض
ولم يجعلوا ذلك قادحا لاختلاف من جنس واحد بالذات ومن سخيف
ما قيل في دفعه ان تباين الكيفيات الاول اعني الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة اشد من تباين الكيفيات الثواني الحادثة من تفاعلها
كالالوان والروائح والطعوم فلذلك تعددت قوى اللمس دون باقي

الحواس

الحواس اقول لما علمت ان مزاج الحيوان من جنس الكيفيات التي هي اوائل
المحسوسات اللمسية وما يتبعها فان القوة التي هي اولى مراتب الحيوانية
يجب ان يكون بحيث يتأثر بسببها الحيوان عن اضداد ما فيه من الكيفيات
الاولية وتوابعها فالحيوان باعتبار وقوعه في كل وسط اضداد تلك
الكيفيات يدرك الاطراف التي يكون ذلك الوسط وسطا بالقياس
اليهما ويتأثر عنها فلا محالة تعددت اللامسة وهذا معنى قولهم بحكومة
اللامسة في التضاد بين الكيفيات واما كون قوة واحدة مدركة للامور
المتخالفة او المتضادة فهو غير مستحيل كما بيناه في تحقيق ذلك في البحث
عن الخيال ان شاء الله تعالى ومما يناسب هذا المقام ان الشيخ
الرئيس ذكر في الفصل الثالث من المقالة السادسة من علم النفس ان
الحواس منها ما لا لذة لفعلها في محسوساتها ولا الم ومنها ما يلتذ ويتألم
بتوسط المحسوسات فاما الذي لا لذة لها ولا الم فمثل البصر فانه لا يلتذ
بالالوان ولا يتألم بذلك بل النفس تتألم بذلك وتلتذ وكذا الحال
في الاذن فان تألمت الاذن من صوت شديد والعين من لون مفرط كالضوء
فليس تألمها من حيث تسمع او تبصر بل من حيث تلمس لانه يحدث فيه الم لمسي
وكذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذة لمسية واما الشم والذوق فانهما
يتألمان ويلتذان اذا تكيفتا بكيفية منافرة او ملائمة واما اللمس
فانه قد يتألم بالكيفية الملموسة ويلتذ بها وقد يتألم ويلتذ بغير
توسط كيفية من المحسوس الاول بل بتفرق الاتصال والتيامه انتهى و
اعترض عليه المسيحي من شراح القانون بان كلامه في غاية الاشكال اما اولا
فلانه يرى ويعتقد ان المدرك للمحسوسات الجزئية هي الحواس الخمس وهو
في هذا الموضع كان هو ذاك فقد ناقضه في السمع والبصر ان لم
يكن هو ذاك فيكون قوله في الشم والذوق واللمس قولا فاسدا واما
ثانيا فلان كل واحد من الحواس له محسوس خاص يستحيل ان يدركه غيره

وعلى هذا العقل فالكلام في هذا الوجه نقول كيف يتصور ان يقال ان القوة المدركة
الحاصلة في الاذن والعين هي المدركة للصوت المفرط واللون المؤذي
واما ثالثا فلان ذلك يكون مناقضا لحد اللذة والالم فانه حد
اللذة بانها ادراك الملائم من حيث هو ملائم والملائم للقوة الباصرة
ادراك المبصرات لا الالام واما رابعا فلان ادراك هذه المحسوسات
اما ان يكون لذة او الما للحواس او لا يكون فان قال بالاول يكون ادراك
البصر للالوان الحسنة لذة وادراكه للالوان المؤذية الما وان قال
بالثاني فلا يكون للمس لذة ولا الم ولا للشم والذوق وان كان لذة
والما للبعض دون بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال وذلك
لان الحواس الخمس جميعا وسايط للنفس في ادراك المحسوسات الجزئية
ثم قال قال الامام في كتاب المباحث بحث في اللذة عذر لمن الشيخ في خروجه
عن مذهبه في هذا المقام في البصر والسمع والالوان ليست ملايمة للقوة
الباصرة فانه يجعل الظلمات للقوة الباصرة مع الالوان وذلك لان الملايم
للشيء هو الذي يكون كمالا له وافق درجات الكمال حصوله للشيء بل ادراك
الالوان هو الملائم للقوة الباصرة والشيخ لم يجعل حصول الملايم هو اللذة
بل ادراك الملائم والقوة الباصرة اذا ابصرت فقد حصل لها الملائم
لا ادراكه فان القوة الباصرة لم تدرك كونها مدركة للالوان بل
النفس هي المدركة لذلك فانها تدرك الاشياء وتدرك انها ادركتها
ثم قال اقول على ما قاله الامام يلزم ان لا يلتذ القوة اللامسة لانه
ليس لها ان تدرك انها ادركت فان هذا للنفس على ما زعمه وكذلك
الكلام في القوة الذائقة والشامة وكل ذلك مناقض لمذهب الشيخ الذي
قاله في الشفاء والقانون هذا كلامه بالفاظه ورد عليه العلامة
الشيرازي في شرح كليات القانون ان فيما ذكره اولا فبقوله انا لا نم
ان الشيخ ولا غيره من الحكماء الراسخين في الحكمة المتعالية ذهبوا واعتقدوا

ان

ان المدرك للمحسوسات الجزئية هو الحواس الخمس وانما ذلك من اغلاط
المتاخرين كالامام ومن اقتفى اثره والا فعند الشيخ لا مدرك ولا حاكم
ولا مشار اليه غير النفس واطلاق هذه الالفاظ على الحواس يكون بضرب من
المجاز لكن لما كان الاحساس انفعال الحاسة بل الها عن محسوسها
الخاص بها وجب انفعال الة كل حاسة عن محسوسها الخاص بها و
تكيفها بتلك المحسوس الا ان انفعال بعض الات الحواس وتكيفها بمحسوسها
يكون بحيث ان النفس تدركها حيث ينفعل الالات عن محسوساتها كالة
الذائقة واللامسة ومنها ما لا يكون كذلك كالباصرة والسامعة و
لهذا فان الانسان يدرك لذة الحلو في الفم ولذة الرائحة الطيبة في الانف
ولذة النعومة في الة اللمس ولا يدرك لذة الصور الحسنة في الجليدية ولا
في ملتقى ولا في ملتقى العصبتين ولا لذة الصوت الحسن في العصبة
المفروشة لان انفعال بعض الات الحواس وتكيفها بمحسوساتها في
فانفعال الات البعض اخفى على ما قيل لان ذلك كلام رخو سخيف لاشتراط
الحواس في كون ادراكها اياها اما ان بعضها اني وبعضها زماني فغير
مسلم فمن ادعاه فلا بد له من دليل واما في ما ذكره ثانيا فبان الشيخ لا
يقول ان المدرك للصوت العظيم واللون المفرط الة الاذن والبصر
بل المدرك لهما السامعة والباصرة والمتالم الة الاسمتهما بطريق يعرف
ايضا لتحللة الصوت المفرط في الة الاذن واللون المؤذي في الة
العين واما الة السمع والبصر فلا يتالم منهما الالات ادراكهما اني لا
زماني لبطلان ذلك بل لانهما لا يتالمان من حيث تبصر وتسمع واما
فيما ذكره ثالثا فلانه مبني على ان الملائم للقوة الباصرة ادراك المبصرات
وعلى ان الشيخ ذهب الى ان مدرك المبصرات الة العين وهما ممنوعان
لان الملائم والموافق انما يكونان للنفس لا لغيرها من القوى وغيرها
ولانه ذهب الى ان المتالم من اللون المؤذي هو الة العين لا الباصرة العين

ولا ملتذ ثم

والمدرك للباصرة انما لا اللامسة وهو كلام حق واما ما ذكره رابعا
فلانا لا نسلم انه ان كان ادراك المحسوسات المناولة في البعض دون
بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو ادراك النفس لذة الحواس
الثلث حيث ينفعل الاتها عن محسوساتها دون لذة الحاستين الباقيتين
لا يكون تاثيرها زمانيا لا انيا على ما قيل لفساده كما مر واما العذر الذي
ذكره عن الامام في خروج الشيخ عن مذهبه في التشنيع والتغير فليس بشيء لان
الشيخ لم يخرج عن مذهبه ليحتاج الى عذر من جهته لكن لما كان اعتقاد
الامام وان كان خطأ ان الشيخ يعتقد ان مدرك الجزئيات الحواس الخمس
شرع في الاعتذار واعتذر بعذر هو اوهى من بيت العنكبوت هذا تلخيص
كلام العلامة المحقق في هذا المقام وانت ولعمري انه قد اصاب فيه
فيما اجاب به عن اشكالات المسيحي لكن في الفرق الذي ذكره بين الحاستين
الاولتين والحواس الثلث الباقية محل التامل ثم على تقدير تحقق ذلك
الفرق لم يبلغ كلامه حد الاجداء حيث لم يذكر ان النفس من اي جهة لم
تدرك بعض المحسوسات حيث ينفعل الاتها وتدرك بعضها حيث لم ينفعل
الاتها ليثبت به كون بعض الات الحواس محلا للالم واللذة الحاصلين
عن محسوساتها دون الباقي منها وليس ببعيد ان يقال ان مزاج
الحيوان كما علمت حاصل من جنس الكيفيات الاول وبها حيوته منوط
باعتدال مزاجه اللائق وصلاح بدنه وفساده انما يكونان بانحفاظ
ذلك المزاج واختلاله ولا شك ان اللذة هو ادراك الملائم من حيث
هو ملائم والالم هو ادراك المنافي من حيث هو مناف فالملائم والمنافي
للحيوان بما هو حيوان هما مدركات اللامسة اولا لكونهما من جنس كيفيات
بدنه المتقوم حيوته بها ثم مدركات الذائقة التي تتقوى وتنمي بدنه بها
وتالي الكيفيتين المذكورتين في الملائمة والمنافرة مدركات
الشامة حيث يتغذى بها لطائف الاعضاء كالارواح البخارية واما

مدركات

مدركات السامعة والباصرة فليس مما يحتاج اليها الحيوان بما
هو حيوان احتياجا قريبا فالملائم والمنافي للحواس التي هي قوى
جسمانية ولالاتها التي هي اجسام مركبة هي مدركات الحواس الثلث
على الوجه المذكور واما مدركات الحاستين الباقيتين فليست ملائمة
ومنافية لهما ولا لالتهما ولهذا لا التذاذ ولا ايلام بها فهذا
ما عندي في هذا الموضع والله اعلم واما التي في الباطن فهي ايضا
على حسب ما وصل الينا خمس الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة و
المتصرفة وما يقال في الحصر انها اما مدركة واما معينة على الادراك و
المدركة اما مدركة للصور او المعاني والمعينة اما حافظة او متصرفة
والحافظة اما حافظة للصور او المعاني فوجه ضبط اما الحس المشترك
المسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس فهو قوة مرتبة في مقدم
التجويف الاول من التجاويف الثلثة التي في الدماغ تقبل جميع الصور
المنطبعة في الحواس الظاهرة بالتادي اليه من طرق الحواس فهو كحوض
ينصب فيه انهار خمسة ويدل على وجوده وجوه الاول ما ذكره المعلم
بقوله لانا نشاهد القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة الدائرة
بسرعة خطا مستديرا وليس ادراكنا لهما اي الخط المستقيم والمستدير في
البصر اذ البصر لا يرتسم فيه الا المقابل وهو القطرة والنقطة فاذا
ارتسامهما انما يكون في قوة اخرى غير البصر يحصل فيها الارتسامات
المتتالية بعضها ببعض فيشاهد خطا والثاني انا نحكم ببعض
المحسوسات الظاهرة على بعض كالحكم بان هذا الابيض هو هذا الحلو
وهذا الاصفر هو هذا الحار وكل من الحواس الظاهرة لا تحضر عندها
الا نوع مدركاتها فلا بد من قوة تحضر عندها جميع الانواع ليصح الحكم
بينها الثالث ان النائم والمريض كالمبرسم يشاهد صورا جزئية
لا تحقق لها في الخارج ولا في شيء من الحواس الظاهرة واعترض على الوجه

الغرض المدركة اي الاعم منها ومن المعينة صح

الاول بانه يجوز ان يكون انتقال الارتسام في الباصرة بان يرتسم المقابل
الاخر قبل ان تزول المرتسم قبله بسرعة لحوق الثاني وقوة ارتسام الاول
فيكونان معا وهذا مكابرة للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال
المقابلة وعلى الثاني بانه لا يلزم من عدم كون الارتسام في الباصرة
كونه في قوة اخرى جسمانية لجواز ان يكون في النفس لانا نحكم بالكلي
على الجزئي كحكمنا بان زيدا انسان مع القطع بان مدرك الكلي هو
النفس وهذا ايضا تعسف فانا وان كنا معترفين بان مدرك الكليات
والجزئيات جميعا والحاكم عليها هو النفس لكن الصور الجزئية لا ترتسم فيها
لما سيجيء بل في آلتها فلا بد في الحكم بين محسوسين من المشتركة وفيه نظر
لجواز ان يكون حضورهما عند النفس وحكمها بينهما لارتسامهما في
الشيئين كما ان الحكم بين الكلي والجزئي يكون لارتسام الكلي في النفس و
الجزئي في الآلة فلا تثبت آلة مشتركة وعلى الثالث انه لا يلزم من ذلك وجود
حس مشترك غاية الامر انه لا يكفي الحواس الظاهرة لمشاهدة الصور حال
الغيبة والحضور بل يكون لكل حس ظاهر حس باطن ومن اعتراضات الامام
انا نعلم قطعا ان الذوق اعني ادراك المذوقات ليس بالدماغ كما
انه ليس بالعقب وكذا اللمس وايضا اذا ابصرنا شيئا فلنا شعوران
مرتين احدهما بالعين والآخر بالدماغ والجواب ان المعلوم قطعا هو ان
الدماغ ليس آلة الذوق واللمس لا على وجه الاختصاص واما انه لا
مدخل له فيه فلا كيف والآفة في الدماغ توجب اختلال الذوق و
اللمس وغيرهما من الحواس بخلاف الآفة في العقب وايضا نجد الفرق بين
الذوق وتخيل الذوق ونعلم قطعا ان تخيل الذوق ليس في العقب
ومنها انا لا نسلم ان انتقال الارتسام اذا لم يكن في البصر يكون في قوة
اخرى لم لا يجوز ان يكون في الهواء بان يتصل التشكلات في الاجزاء الهوائية
المتجاورة فيرى خطا واجاب عنه الحكيم الطوسي بان بقاء الشكل الثاني

عند حصول شكل بعده تقتضي الخلاء فان التشكل انما يحدث في الهواء
للنهايات المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بحالها بعد
خروج المتحرك عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلاء اقول لزوم
الخلاء ممنوع وانما يلزم لو كانت المشاهدة دفعة لا بشيء كان هو المشهود
او لم يكن يتعلقها بامر تدريجي الوجود كالحركة او المتحرك من حيث هو متحرك
وذلك ممنوع اذ يجوز ان تكون كل واحد من التشكلات المتتالية مشاهدا
في انه الحقيقي لا في ان التشكل اللاحق ولعله الزمان وسرعة الحركة
يظن ان المجموع يشاهد دفعة واما الخيال فهو قوة هي مرتبة في
مؤخر التجويف الاول من الدماغ بحسب المشهور وعند المحققين الروح
المصبوب في التجويف الاول آلة للحس المشترك والخيال الا ان المشاهدة
اخص بما في مقدمه والتخيل بما في مؤخره يحفظ جميع صور المحسوسات و
يمثلها بعد الغيبة عن الحواس الخمسة والحس المشترك فهي خزانة الحس
المشترك لبقاء الصور المحسوسة فيها بعد زوالها عنه وانما جعلت خزانة
للحس مع ان مدركات جميع الحواس الظاهرة تجتمع فيها لان الحواس
الظاهرة لا تدرك شيئا بسبب الاختزان بالخيال بل باحساس جديد
من خارج فيفوت معنى الخزانة بالقياس اليها بخلاف الحس المشترك فانا
اذا شاهدنا صورة في اليقظة او النوم ثم ذهلنا عنها ثم شاهدناها
مرة اخرى نحكم عليها بانها هي التي شاهدناها قبل ذلك فلو لم يكن
الصورة محفوظة لم يكن هذا الحكم كما لو صادفت نسية وانما احتيج
الى الحفظ لانه يختل نظام العالم ولا يتميز الضار بالنافع اذ لم
يعلم انه هو المبصر اولا ويفسد المعاملات وغيرها والدليل على
مغايرتها للحس المشترك وجهان احدهما ان قوة القبول غير قوة
الحفظ فرب قابل لنقش كالماء لم يحفظ لوجود رطوبة فيه وهي شرط
سرعة القبول وعدم اليبس الذي هو شرط الحفظ وثانيهما ان الشخص

الصورة للذهول عنها من غير نسيان الخ النسيان يوجب تغاير القوتين
ليكون الاستحضار حصول الصورة فيهما والذهول حصولها في
احدهما دون الاخرى والنسيان زوالها عنهما واعترض الامام على
الوجه الاول بانه مجرد مثال وبان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به
فقد اجتمع الحفظ والقبول في قوة واحدة سميتموها بالخيال وبان
الحس المشترك مدرك لادراكات مختلفة هي انواع الاحساسات وبان النفس
تعقل الصور العقلية وتتصرف في البدن بوجوه التدابير فيبطل
قولكم الواحد لا يكون مبدأ الاثرين واجاب المحقق الطوسي عما ذكره
اولا بانه ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث ينتج
حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلي بان كل ما يقبل شكلا فهو ما يحفظه
فان ذلك يدل على مغايرة القوتين وعن النقض بالخيال بان اجتماع
القبول والحفظ لا يدل على وحدة مصدرهما لجواز ان يكون القوتين
كالارض اما افتراقهما في صورة فيدل على مغايرة المصدرين وحاصل
كلامه قدس سره ان كون حفظ الخيال مشروطا بالقبول لا يوجب ان
يكون القابل ايضا هو الخيال كما انه الحافظ بل عسى ان يكون القابل
قوة اخرى مقارنة لها كالحس المشترك كما ان حفظ يبوسة الارض شكلها
مسبوق بالقبول لكن لا يلزم ان يكون القبول حاصلا لها من يبوستها
بل من قوة اخرى لها فلا يلزم اتحاد مبدأ القبول والحفظ وليس
مراده كما فهم بعضهم من ان الخيال لما كان قوة جسمانية فيجب ان يكون
قبوله لاجل المادة وحفظه لنفسه كالارض يقبل الشكل بمادتها و
يحفظه بصورتها ليرد عليه ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال
لجواز ان لا يكون ههنا الا قوة واحدة كالحس المشترك لها القبول
بمادتها والحفظ بذاتها فان المقصود من الاستدلال اثبات تعدد مبدأ
القبول والحفظ من جهة افتراقهما لامكان تحقق القبول بدون الحفظ

كما في

كما في الماء والهواء وبالعكس كما اذا عرض آفة لمقدم البطن المقدم لا
يدرك الانسان صورة ما فاذا زال المرض واستحضر الصور التي
كان قبل المرض يحفظها علم جزما ان قوة الادراك غير قوة الحفظ
وعن النقض بالحس المشترك والنفس بان الواحد قد يصدر عنه
الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يتكثر بقصد
ثان او كانت وجوه الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك
هو اثبات الصور المادية عند غيبة المادة ثم يصير شيئا للالوان
والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لانقسام تلك
الصورة وذلك كالانطباع الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير
مدركا للضدين بكون اللون مشتملا عليهما واما النفس فانما
يتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات معينة والصادر عن الشيء
اولا لا يكون الا امرا معينا فكيف يكون الحس المشترك مبدأ الامر واحد
اولا ولامور متكثرة ثانيا وبالواسطة كصدور الكثير عن الواحد الحقيقي
بل الاولى ان يجاب عن النقض بذلك اما بما يجاب عن النقض بالنفس
او بان الادراكات انفعالات ويجوز ان يكون في مادة واحدة للقوة
واحدة انفعالات كثيرة عن مباد متعددة والذي تحقق عندهم ان
الواحد لا يصدر عنه الا فعلا واحدا الا انه لا ينفعل الا انفعالا واحدا
على ان مناط اصل الاستدلال على تغاير القوى ليس مجرد ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد لعدم جريانه الا في الواحد الحقيقي بل اعانة
من بقاء بعض مع زوال الاخرى فالنقض ساقط راسا ولهذا اعرض
المحقق عنه بالمعارضة وصاحب المحاكمات للذهول عن ما ذكرناه اورد
على المحقق وجوها من البحث يتكفل كلامنا بدفعها كما يظهر بالتامل الذي
وعلى الوجه الاخير بان نجوز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي
القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل امر زائد على

فيها قول وان سلم ان تنوع
الصور لاهولية او منهم لم يحصل
الا بصورة

ذلك التقدير يحتمل ان يكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دائماً
الا انه لم يتوقف على ذلك الامر وايضاً القوة العاقلة ليست لها
حافظة مع انها تستحضر ما تذهل عنه من غير نسيان وتنسى فان قلتم حافظها
العقل الفعال فليكن هو حافظ الحس المشترك ايضاً واجاب المحقق
بان الادراك حصول الصورة للمدركة لحصولها في الآلة والصورة حال
الذهول غير حاصلة للمدرك فان كانت حاصلة في الآلة والعقل الفعال
لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظاً
للصورة المعقولة دون المحسوسات اقول ان الا في ذلك نيال ان الصورة
حال الذهول غير حاصلة في آلة الادراك بل في آلة اخرى ومطلق الحصول
في آلة كانت من آلات النفس لا يكفي في كونه ادراكاً والا لكان حصول
صورة اي محسوس من المحسوسات في بدن الانسان ادراكاً له بل الادراك
انما هو حصول صورة الشيء في آلة ادراك ذلك الشيء فحصول الصورة في
الحس المشترك ادراك لها كانت حاصلة من الحواس كما في المشاهدة او من سوآء م
معدنها الخيال وهو التخيل وقد يحصل المشاهدة لقوة التخيل ايضاً واما
الوهم فهو قوة مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ والتها الدماغ
كله لانه الرئيس المطلق في الحيوان ويستخدم سائر القوى الحيوانية التي
مصدر اكثر افاعيلها الروح الدماغي فيكون كل الدماغ آلة لها لكن
الاخص بها هو التجويف الاوسط لاستخدامها المتخيلة ومحلها موخر ذلك
التجويف ولا يلزم من كون الشيء آلة للقوة كونه محلاً لها فيلزم توارد
القوى على محل واحد كما توهم يدرك المعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات
قيد المعاني بالجزئية لان مدرك الكليات هو العقل والمراد بالمعاني
ما لا يدرك بالحواس الظاهرة فيقابل الصور وهي ما يدرك بها فلا
يحتاج الى تقييد المعاني بغير المحسوسة كما فعله بعض الشراح فادراك تلك
المعاني دليل على وجود قوة بها ادراكها فكونها مما لم يتادى من الحواس

دليل

دليل على مغايرتها للحس المشترك وكونها جزئية دليل على مغايرتها للنفس
الناطقة بناء على انها لا تدرك الجزئيات بالذات هذا مع وجودها
في الحيوانات العجم كما اشار اليه بقوله كالقوة الحاكمة في الشاة بان
الذئب مهروب عنه وان الولد معطوف عليه وقد يستدل على وجودها بان
في الانسان شيئاً ينازع عقله في قضاياه كما يخاف الانفراد بميت
يقتضي عقله الامن منه وربما يغلب التجويف على الثاني فهي قوة باطنة
غير عقلية واما الحافظة فهي قوة مرتبة في اول التجويف الاخير من الدماغ
يحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني الجزئية وفي بعض النسخ الغير
المحسوسة والاولى تركه لما عرفت الموجودة في المحسوسات وهي خزانة القوة
الوهمية والكلام في مغايرتها لسائر القوى على قياس ما مر واما
قوة المتصرفة فهي قوة مرتبة في مقدم البطن اي التجويف الاوسط من الدماغ ولها
التصرف في السابق واللاحق من موضعه باستخدام الوهم اياها من شانها
تركيب بعض ما في الخيال او الحافظة من الصور والمعاني مع بعض و
تفصيل بعضه عن بعض فيجمع اجزاء انواع مختلفة كجعلها حيواناً من رأس
انسان وعنق جمل وظهر نمر ويفرق اجزاء نوع واحد كانسان بلا رأس ولا
يسكن عن فعلها دائماً لا نوماً ولا يقظة وهي المحاكية للمدركات والحالات
المزاجية وينتقل الى الضد والشبيه فما في القوى الباطنة اشد شيطنة
منها ليس من شانها ان يكون عملها منتظماً بل النفس هي التي تستعملها
على اي نظام تريد فتسمى عند استعمال النفس اياها بواسطة الوهم
بالمتخيلة وعند استعمالها اياها بواسطة القوة العقلية بالمفكرة
بها يستنبط العلوم والصناعات وتقتنص الحدود والوسطى المستعرض
ما في الحافظة قال الشارح فان قيل كيف استعمالها الوهم في الصور
المحسوسة مع انه ليس مدركاً لها اجيب بان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة
فينعكس الى كل منها ما ارتسم في الاخرى اقول والعجب انه جعل مناط الاشكال

استعمال الوهم اياها في المحسوسات مع ان الاشكال في استعمال العقل
اياها في المعقولات فالجواب عن ذلك بما ذكره غير تام اذا رتبنا
صور بعضها في بعض كان ادراكها بطل الحصر في الحسية بل يكفي لا
وان لم يكن كذلك لطلت كما عاد الاشكال فالصواب ان يقال لا يجب ان
يكون القوة التي بها له تركيب الامور مدركا لها حتى يمتنع ان يصير القوة
الجسمانية الة للقوة العقلية في تركيب المعقولات وتفصيلها الا ترى ان
ما في اليد قد يصير الة لترتيب الاجسام مع انها غير مدركة لها فكان هذه
القوة يد معنوية للنفس الناطقة ومعنى استعمالها في الترتيب الفكري
ان النفس تقدم بعض ما فيه الاشتغال الفكري على بعض اخر ولا يجد في
ذلك اصلا ومما يجب تحقيقه ان لكل واحد من هذه القوى الادراكية
حامل خاص وموضع خاص اما الحامل فهو جسم حار لطيف حادث عن
لطائف الاخلاط الاربعة كما ان الاعضاء حادثة من كثائفها على
نسبة محدودة وهو المسمى بالروح البخاري وهو حامل جميع القوى المدركة و
المحركة منبعها القلب الصنوبري ومن ثمه يتوزع الى الاعضاء العالية
والسافلة فما يصعد منه الى معادن الدماغ على ايدي خوادم الشرايين
معتدلا بتبريده فايضا الى الاعضاء المدركة والمحركة منبثا في جميع
البدن يسمى روحا نفسانيا وما ينفذ منه الى الكبد بايدي سفر الاوردة
الذي هو مبدا القوى النباتية منبثا في اعماق البدن يسمى روحا
طبيعيا فالرئيس المطلق هو القلب ولو كان الدماغ غير محتاج بل مبدا
للروح كان كثير الحرارة منفذا اليها في الشحاين والشطايف فما كان
باردا رطبا ولا شغل ربيعا بانضمام الانفعال المستحسن من الحركات و
الانفعالات الفكرية وبذلك يظهر بطلان ما زعمه افضل الاطباء
جالينوس من ان حيوة البدن بواسطة النفس الناطقة فان حيوة هذه
الروح بنور النفس لا الهيئة المذكورة في الغراب والا فهو جسم والجسم بما هو

حيث

حيث يحيى به غير ذاتية بل عرضية واهبتها الحيوة لما شابه كما يجيء فهذا
الروح الحيواني هو المبدا القريب لحيوة البدن فكل موضع ينفذ اليه
من سلطان نوره يحيى والا فيموت واعتبر بالشدة والفقد في مجاري
الاعصاب والعروق كيف يورث الفالج والصرع والسكتة والذي يسد
طرفه يحس بخدر فيه وقد لا يتألم بجرح وضرب واذا وقعت سدة شديدة
انقطع الروح فيبطل الحيوة ولولا لطافته ما تيسر نفوذه في منافذ الاعصاب
والعظام واما المواضع المختصة فما سبق ذكرها والمرشد الى اختصاص
كل قوة بما لها تلازمهما في الخلل والصلاح والفساد والى تعدد القوى
بقاء بعضها دون بعض لا كثرة الافاعيل كما علمت وقد يقال في تعيين
محالها بطريق الحكمة والعناية ان الحس المشترك ينبغي ان يكون في
مقدم الدماغ ليكون قريبا من الحواس الظاهرة فيكون التادي اليها
سهلا وان الخيال خلفه لكونه خزانته وخزانة الشيء ينبغي ان يكون
كذلك ثم ينبغي ان يكون الوهم بقرب الخيال ليكون الصور الجزئية
بحذاء معانيها وان الحافظة بعده لانها خزانته والمخيلة قريبة من
الصور والمعاني فيمكنها الاخذ منهما بسهولة لكن الاطباء لما كان نظرهم
مقصورا على حفظ صحة القوى واصلاح اختلالها ولم يحتاجوا الى
الفرق بين القوى وتبيين انواعها بل الى معرفة افعالها ومواضعها
وكانت الافات اللاحقة قد تجانس افعالها وعلى قوة في البطن المقدم
من الدماغ سموها الحس المشترك والخيال واخرى في البطن الاوسط
سموها المفكرة والوهم واخرى في البطن المؤخر سموها الحافظة و
المتذكرة وظن بعضهم ان الشيخ تردد واضطرب في امر القوى حيث قال
في الشفاء يشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة
والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها و
افعالها متخيلة ومتذكرة فيكون مفكرة بما يعمل في الصور والمعاني

ومتذكرة بما ينتهي إليه عملها ولم تردد أيضاً في أن الحافظة مع المذكرة
أعني المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوتان أو قوة
واحدة وذلك من بعض الظن بما الأول فلأن مراده من تلك
العبارة الشمول لأن المبدأ الذي يثبت إليه التخيل والتفكر والحفظ
والذكر هو الوهم ولذلك جعله رئيساً حاكماً في الحيوان بما هو حيوان
والقوى الحيوانية جنوده وأعوانه كما أن مبدأ الجميع في الإنسان شيء
واحد هو النفس الناطقة والقوى جميعاً جنوده ورعاياه وأما الثاني
فالكلام الذي حملهم على ذلك لفظ الشيخ بل هذه ما قاله في القانون
بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفي في أنه هل القوة الحافظة
والمتذكرة والمسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة
واحدة أم قوتان لكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب ولا يخفى على أحد أن
ما ذكره لا يدل على أنه شاك في أمر الحافظة والذاكرة بل أحال بيانها
إلى النظر الفلسفي لغير المناسبة لكتاب الطب وفي سائر كتبه الحكمية التي
ثانيها ها حكم على أن الذاكرة هي الحافظة ولكن باعتبار الخزن وذهب
الحكيم الطوسي إلى أن الذاكرة ليست من القوى البسيطة بل قوة مركبة من
قوتين كما أن فعلها مركب من فعلين لأن التذكر عبارة عن ميل الحفظ
المحفوظ وذلك لا يتم إلا بإدراك ثان مبدأ الوهم وحفظ مثله
الحافظة والمسترجعة أيضاً مبدأ فعل مركب من فعلي الحفظ والإخطار
المحفوظ بالقوتين المذكورتين وطلب لتلك المحفوظ بالقوة المفكرة
فعلى أي تقدير لا يوجب ازدياد القوى الباطنة عما كانت كما توهمه
الإمام الرازي حيث قال حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها
فكان يجب أن ينسب كل فعل إلى قوة ويجب أن تكون ستاً وأما القوى
المحركة فتنقسم إلى باعثة وفاعلة أما الباعثة المسماة بالشوقية
فهي القوة التي إذا ارتسمت في الخيال صورة مطلوبة أو مهروب عنها حملت

القوى

تعريف القوة المحركة

الباعثة

هذه القوة الفاعلة على التحريك أي تحريك الآلات المحركة وهي أي
الشوقية ذات شعبتين شهوية وغضبية لأنها إن حملت الفاعلة
على تحريك تطلب بها الأشياء المتخيلة عندها بأنها نافعة سواء كانت
ضارة بحسب الواقع أو نافعة طلباً لحصول اللذة فتسمى قوة شهوانية
وإن حملت القوة الشوقية القوة المباشرة على تحريك يدفع به الشيء
المتخيل ضاراً كان بحسب الواقع أو مفيداً أو نافعاً على سبيل الغلبة تسمى
قوة غضبية وأما الفاعلة المباشرة للتحريك فهي التي من شأنها أن
تعد العضلات للتحريك وكيفية ذلك الإعداد منها أن تشنج العضل
بأن تجذب الأعصاب إلى خلاف جهة مبدأها لينبسط العضو المتحرك أي
يزداد طولاً وينقص عرضاً أو يبسطه تمديد الأعصاب إلى جهة مبدأها
لينقبض العضو المتحرك أي يزداد عرضاً وينقص طولاً والعضلة عضو
مركب من العصب ومن جسم يشبه العصب ينبت من أطراف العظام يسمى
رباطاً وعقباً ومن لحم حشي به الفرج التي بين الأجزاء الحاصلة بانشباك
العصب والرباط ومن غشاء يجللها والعصب جسم ينبت من الدماغ
أو النخاع أبيض لين في الانعطاف صلب في الانفصال واعلم أن المحركات
الاختيارية مترتبة مبادئها فأبعدها القوى المدركة التي هي الخيال
أو الوهم في الحيوان والعقل بتوسطهما في الإنسان ثم التي تليها
القوة الشوقية وهي الرئيسة في القوة المحركة الفاعلة كما أن الوهم
رئيس في القوى المدركة وبعد الشوقية وقبل الفاعلة قوة أخرى
هي مبدأ العزم والإجماع المسمى بالإرادة والكراهة وهي التي تصمم بعد
التردد في الفعل والترك عند وجود ما يرجح أحد طرفيهما المتساويين
بالنسبة إلى القادر عليهما ويدل على مغايرة الشوق للإدراك تحقق
الإدراك بدونه وعلى مغايرة الشوق للإجماع أنه قد يكون شوق
ولا إرادة والحق أنه لا تغاير بينهما إلا بالشدة والضعف فإن الشوق

قد يكون ضعيفا ثم يقوى فيصير عزما فالعزم كمال الشوق ولذلك
لم يتعرض له المصنف وما قيل انه قد يحصل كمال الشوق بدون الارادة
كما في المحرمات للزاهد المغلوب بالشهوة فغير مسلم بل الشوق العقلي فيه
الى جانب الترك اقوى من الميل الشهوي الى خلافه ويدل على مغايرة
الفاعل لذلك بل المبادي كونها للانسان المشتاق العازم غير قادر
على التحريك وكون القادر على ذلك غير مشتاق **فصل** في
الانسان وهو مختص بالنفس الناطقة وهي كمال اول لجسم طبيعي من جهة
ما يدرك الامور الكلية والمجردات ويفعل الافعال الفكرية وغايتها
العقلية ويظهر بها ترقي النبات والحيوانات فلها باعتبار ما يخصها
من القبول عما فوقها والفعل فيما دونها قوتان قوة عاقلة تدرك
بها التصورات والتصديقات وتسمى تلك القوة بالعقل النظري
والقوة النظرية وقوة عاملة تحرك الانسان اي تستعمل قواه التحريكية
والاثار المشاكل لافعال الجزئية بالفكر والروية او بالالهام والحدس
على مقتضى اراء واعتقادات تخصها اي تلك الافعال وتسمى
تلك القوة العقل العملي او القوة العاملة او القوة العاقلة والنفس
باعتبارها لها مراتب اربع الاولى ما يكون لها بحسب الفطرة الاولى
وهي ان تكون خالية عن جميع المعقولات مع كونها مستعدة لها والمراد
منها خلو النفس عن العلوم الحصولية الانتقاشية فان استعمال الالات
يتوقف على العلم بالالات فاول علوم النفس هو علمها بذاتها ثم علمها
بالقوى والالات التي تستعملها من الحواس الظاهرة والباطنة وهذان
العلمان من العلوم الحضورية الفطرية الحاصلة لها بنفسها وحضوري
الاولياء ثم بعد هذين العلمين ينبعث عن ذات النفس لذاتها استعمال الهام
الالات بدون تصور الفعل والتصديق بفائدته ثم ان هذا الاستعمال
ليس فعلا اختياريا مسبوقا بالقصد والروية وان كانت النفس عالمة

اختيار به وتسمى الفرق بين الرضا والقصد والارادة فذلك الفعل عن
النفس انما ينبعث عن ذاتها الامر وبها فذاتها بذاتها موجبة
لاستعمال الالات اضطرارا لا بارادة زائدة على ذاتها بل لما كانت
ذاتها في ان وجودها عالمة بذاتها وعاشقة لها ولفعلها عشقا
ناشيا من المقارنة لذاتها اضطرت الى استعمال الالات التي لا فعل لها
الا عليه بحيث لا تدفع ما قيل ان استعمال الحواس فعل اختياري
وقصد وكل فعل اختياري مسبوق بالتصور له وبالتصديق بفائدة
بوجه ما فوجب ان يحصل قبل استعمال الالات تصور كلية تصورية وتصديقية
وذلك لان مبنى استعمال الالات في عدم النفس لبيان ما سبق وتبين
لا يحتاج الى المرجح المسبوق بتصور الفعل والغاية قبل الاستعمال
بل ينبعث الاستعمال على ما ذكرنا عن الشوق الذاتي الذي هو عين ذاتها
متعلقا بها فلا يكون مسبوقا بتصور ذلك بل بنفس صدور ذلك الجزئي الفعل م
بعينه نفس تصوره كما ادى اليه الحدس التام وهي العقل الهيولاني
تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن كافة الصور القابلة
لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة وهي اولى مراتب القوة واضعفها
فان قوة الشيء للشيء تتفاوت قوة وضعفا ادناها نفس القابل من
دون حصول العزيمة توصل الى اكتساب ذلك الشيء والمرتبة الثانية
ان يحصل لها المعقولات البديهية من التصورات والتصديقات البديهية
باستعمال الحواس في الجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات و
المباينات حتى تستعد لان تفيض من المبدأ عليها الصور الكلية والاحكام
وان تنتقل من البديهيات الى النظريات بالفكر والحدس وهي العقل
بالملكة لرسوخ استعداد الانتقال الى النظريات والمرتبة الثالثة
ان يحصل لها المعقولات النظرية لاجل تكررها لا كتساب في ملكة الاستحضار
حتى تستحضرها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد لكن لا تطالعها بالفعل

بل صارت مخزونة عندها متى شاءت طالعتها وهي العقل بالفعل اما
لحصول قدرة الاستحضار فيها للنفس بالفعل او لسبق هذه
المرتبة بحصول النظريات والمرتبة الرابعة ان يطالع معقولاتها
المكتسبة وهي العقل المطلق المستفاد لما سواها من المراتب المشار اليها
من قبل ويسمى عقلا مستفادا لكونه مستفادا من العقل الفعال المسمى
بروح القدس في لسان الشرع وهو المعلم الشديد القوى والمؤيد
بالقاء الوحي الى الانبياء وهو الذي اذا اتصلنا به ادركنا وكتب في قلوبنا
الايمان والعلوم الحقة واذا اعرضنا عنه بالتوجه الى شواغل الدنيا
انمحت النقوش عن النفوس فنفوسنا كالمرآة اذا اقبلت اليها قابلته
واذا اعرضت عنها انمحت الصور ان النفس على حسب الاستعدادات
والافكار تستعد للاتصال به والقبول عنه وليست المقدمات موجبة
للنتيجة كما توهمه جمع اذ هي اعراض والعرض لا يوجد شيئا وكم من شخص
انساني عرضت له مقدمات ما افادته علما وافادت غيره علما يقينيا
فهذه وسائط والواهب غيرها فمراتب النفس منحصرة في نفس الكمال
الذي هو نيل الاشياء بالفعل المطلق وفي استعداده قريبا وهو العقل
بالفعل او متوسطا وهو العقل بالملكة او بعيدا وهو الهيولاني فان
قيل مشاهدة النظريات مرة بعد اخرى متقدمة على صيرورتها مخزونة
فكيف يكون العقل بالفعل استعدادا للمستفاد مع تأخره عنه قلنا
هو استعداد لاستحضار الكمال واسترجاعه بعد غيبته وهو مقدم
عليه لا لاستحصاله ابتداء كالاستعدادين السابقين ومن ثم قيل
المستفاد مقدم في الحدوث على العقل بالفعل ومتأخر عنه في البقاء
وللنظر الى هاتين الجهتين جاز تقديم كل منهما على الآخر في الذكر
واعلم ان هذه المراتب يعتبر بالقياس الى كل نظري فتختلف الحال
اذ قد يكون النفس بالقياس الى بعض النظريات في مرتبة العقل الهيولاني

وفي

وفي بعضها في مرتبة العقل بالملكة وفي بعضها في مرتبة العقل بالفعل وفي
بعضها في مرتبة العقل المستفاد ثم العقل بالملكة الذي من شأنه
الانتقال من البديهيات الى النظريات ان كان في الغاية من قوة الاتصال
بعالم العقل بسرعة بحيث يكاد ان يحصل له النظريات باسرها بطريق
الحدس بدون الحركات الفكرية يسمى قوة قدسية لتقدسه عن لوث
العوائق الجسمية وكثافة العلائق الطبيعية وهي المشار اليها في
القرآن بقوله تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ولا استبعاد
في وجودها فان الناس مختلفون في الحدس فمنهم البليد الغبي الذي
لا يحدس اصلا ومنهم من زاد في الحدس كما وكيفا على غيره وليس هاهنا
حد يلزم الوقوف عليه فجوز وجود من يدرك بحدسه اكثر المعقولات
في زمان يسير من دون معلم بشري كما للانبياء واعلم ان مراتب القوة
العملية ايضا اربع الاولى تهذيب الظاهر باستعمال النواميس الالهية
من الصيام والقيام وغيرهما الثانية تهذيب الباطن عن الملكات
الردية والاخلاق الدنية الثالثة تحلي النفس بالصور القدسية الرابعة
فناؤها عن ذاتها وملاحظتها جمال رب العالمين وجلاله وكيفية
ترقي النفس في هذه المراتب هي ان اول ما هو ان الانسان اول ما
يلد فهو كباقي الحيوانات لا يعرف الا الاكل والشرب ثم بالتدريج يظهر له
باقي صفات النفس من الشهوة والغضب والحرص والحسد والبخل وغير ذلك
من الهيئات التي هي نتايج الاحتجاب بالمعدن من معدات الوجود والصفات
الكمالية فهو بالحقيقة حيوان منتصب القامة لا غير وصيد همته الاعلى على
الخيال تعب الشهوات الممنوعة فهو في الحجب الظلمانية الساترة
للحق سبحانه ثم اذا استيقظ من سنة الغفلة وتنبه عن نوم الجهل بان ما وراء
هذه اللذات البهيمية لذات اخر وفوق هذه المراتب مراتب اخر كمالية
ينوب عن اشتغاله بالمنهيات الشرعية ويتنسب الى الله تعالى

بالتوجه اليه فيشرع في ترك الفضول الدنيا ويشرط طلب الكمالات
الاخروية ويعزم عزما تاما ويتوجه الى السلوك الى الله تعالى
من مقام نفسه فيهاجر مقامها ويقع في الغربة ثم اذا دخل في
الطريق يبعد عن كل ما يعوقه عن مقصوده ويتخلى عن كل خاطر يردى
في قلبه ويجعله مائلا الى غير الحق فيتصف بالورع والتقوى والزهد
الحقيقي ثم يحاسب نفسه دائما في افعاله واقواله ويجعلها متهمة
في كل ما يأمر به وان كان امرها بالعبادة لان النفس مجبولة بمحبة
الشهوات فلا ينبغي ان يؤمن من مداخلها فانها من مظاهر الشيطان
فاذا خلص منها وصفا وقته وطابت عيشته بالالتذاذ بالتجلي في
قرب المحبوب يتبدل بالسر فيظهر له لوامع انوار الغيب وينفتح له ابواب
الملكوت ويلوح منه لوائح مرة بعد اخرى فيشاهد العبد امورا غيبية في
صور مثالية فاذا ذاق شيئا منها يرغب في العزلة والخلوة والذكر
والمواظبة على الطهارة التامة والعبادة وملازمة المحاسبة و
يعرض عن شواغل الحس كلها ويفرغ القلب عن محبتها فيتوجه بباطنه
الى الله الحق تعالى بالكلية فيظهر له الوجد والسكر والوجدان والشوق
والعشق والهيمان فيمحو تارة ويعدل اخرى فيجعل فانيا عن نفسه غائبا
عنها فيشاهد الحقائق السرية والانوار الغيبية فيتحقق في المشاهدة
والمعاينة والمكاشفة ويظهر له انوار حقيقية تارة ويختفي اخرى حتى
يتمكن ويتخلص من التلوين وينزل عليه السكينة الرحيمية والطمانينة
الالهية ويصير ورود هذه البوارق والاحوال له ملكة فيدخل في عوالم
الجبروت ويشاهد العقول المجردة والانوار القاهرة والمدبرات الكلية
من الملائكة المقربين والمهيمين في جمال الله تعالى من الكروبيين و
يتحقق بانوارهم فيظهر له انوار سلطان الاحدية وسواطع العظمة والكبرياء
الالهية فيجعله هباء منثورا ويندك عنده جبال انيته فيخر له خرورا

ربكاني

ولا يبقى شئ بقيته في التعيين الذاتي ويضمحل وجوده في الوجود الالهي وهذا
مقام الفناء والمحو وهو نهاية السفر الاول للسالكين فان بقي في
الفناء والمحو ولم يرجع الى البقاء والصحو صار مستغرقا في عين الجمع محجوبا
بالحق عن الخلق لفنائه وبقي الفاني عن كل شئ كما كان قبل الفناء
محجوبا بالخلق عن الحق لضيق وعائه الوجودي واستغراقه وفنائه في البدن
وقواه فكذلك في هذه الحالة ما زاغ بصره عن مشاهدة جماله وسبحات
وجهه وذاته فاضمحلت الكثرة في شهوده واحتجب التفصيل عن وجوده وذلك
هو الفوز العظيم وفوق ذلك مرتبة يرجع فيها الى الصحو بعد المحو ونظر
الى التفصيل في عين الجمع ويسع صدره الحق والخلق فهو هش على الله يجبه
فانه فرحان بالحق وبكل شئ لانه يشاهد الحق فيه وبالحق يرى كل شئ
ويسمع ويذوق ويشم ويجد طعم الحق ورائحته في كل شئ لا على وجه يوجب
التكثير والتجسيم قال المحقق الطوسي في شرح مقامات العارفين العارف
اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة في قدرته
المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شئ
من الموجودات وكل ارادة في ارادته التي لا يتأبى عليها شئ من الممكنات
بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فايض من لدنه فصار الحق حينئذ
بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل
وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف حينئذ
متخلقا باخلاق الله بالحقيقة انتهت الفاظه وقد نوقش في ذلك
التفريع وترتبه على ما سبق ثم بان صيرورة صفاته تعالى صفات العبد
مع انه غير لازم مما ذكره مخالف للشرع والعقل فان صيرورة صفات
الحق التي هي عين ذاته بالحقيقة صفات العبد مستلزم لكون الواجب
صفة للممكن تعالى عنه علوا كبيرا اقول يمكن لنا دفع هذه المناقشة
بتمهيد مقدمة هي ان العارفين بلحاظ العالم ومبداه على اصناف ثلثة

الصنف الاول وهم المحجوبون قايلون بان العالم المشتمل على جميع العقول
والنفوس والافلاك والعناصر والمواليد امر فايض عن المبدا الاعلى
موجود بوجود فايض عنه مباين لذات الحق الذي هو فاعل للكل
فعندهم تكميل النفوس الانسانية بالتخلق باخلاق الله تعالى ليس الا
صيرورتها متصفة بالصفات التي تناسب صفات المبدا الاعلى من
العلم والقدرة وغيرهما والصنف الثاني وهم الصوفية من اهل الوحدة
قايلون بان ليس في الوجود الا الوجود الحقيقي والعالم ليس الا شئونه
وظهوراته وتعيناته فعندهم تكميل النفوس لا يكون الا بان يتيقنوا وعلموا
ان الحال كذلك والصنف الثالث وهم الراسخون في العلم من الحكماء
قايلون بان العالم ليس عبارة عن الممكن الصرف ولا عن الوجود الحقيقي
الصرف بل من حيث هو موجود بالوجود الحقيقي له اعتبار ومن حيث انه
ينقسم الى العقول والنفوس وغيرها له اعتبار اخر فالعالم زوج تركيبي
من الممكن والحق الباقي الذي هو بذاته موجود وموجود فليس العالم عبارة
عن الذوات المتعددة كما حسبه المحجوبون بل ذاته واحد هو الحق الذي
هو الوجود الحقيقي ولا وجود للممكنات الا باعتبار ارتباطها به لا بان يفيض
عليها وجودات مغايرة للوجود الحقيقي وبرهان ذلك مذكور في
كتابنا المسمى بالاسفار الاربعة وتكميل النفوس عندهم يكون
بالعلم اليقيني بان لا موصوف بالوجود ولا بالصفات الكمالية الا الحق و
ان الصفات التي لها شائبة النقص فهي ترجع الى الحيثيات الامكانية ولوازم
المهيات الجوازية التي لا حقيقة لها لكونها موصوفاتها من حيث موصوفاتها
اذا تمهد ما ذكرناه فنقول ان كلامه قدس سره ليس مقصورا على مذهب
المحجوبين بل مبني على مذهب طايفة لم يروا في الوجود الا الله وصفاته
ولا ان لغيره وجودا بالانفراد بل العوالم كلها اشعة وانوار للعقول
واثار للذات الاحدية الواجبة الوجود كلها من شروق نوره ولمعات ظهوره

كما هو

كما هو شاهد من الشمس المحسوس الذي هو المثل الاعلى له في السموات والارض
الا ان بين الاشعتين فرقا وهو ان اشعة شمس العقل احياء عقلاء
ناطقة فعالة واشعة شمس الحس اعراض وانوار لغيرها لا لذاتها غير حية
عاقلة فاعلة فالمراد من قوله قدس سره فصار العارف حينئذ متخلقا
باخلاق الله بالحقيقة انه لما لم يبق في نظر كشفه وشهوده في هذه المرتبة
التي هي مرتبة فنائه هويته واضمحلال عينيته الا الموجود الحقيقي الذي هو
مستقل في الوجود وصفاته الكمالية وفنا صفاته وجميع الصفات
الكمالية راجعة الى صفاته تعالى التي هي عين ذاته كما ان ذاته وجميع
الذوات الامكانية صارت مستهلكة عنده في الذات الاحدية الواجبية
فلم يبق له ذات وصفات الا الواجب تعالى وصفاته التي هي عين ذاته
فصارت ذاته وصفاته صفاته بمعنى الاتحاد والاضمحلال لا بمعنى
الاتحاد والاتصال كما يفهمه ضعفاء العقول فصار متخلقا بصفات
الله واخلاقه لا بالمجاز المشهوري بل بالحقيقة ويندفع عنه الاعتراض
بانه مخالف للنقل والعقل كما لا يخفى على المتامل قلنا ايضا ان نصحح
كلامه ونحقق مرامه موافقا لمذهب المحجوبين من العقلاء بان نقول
لا شبهة في ان النفس الناطقة مع مباينتها للبدن وكون احدهما جوهرا
مجردا نورانيا كما ستطلع عليه ان شاء الله تعالى والاخر جرما كثيفا
ظلمانيا قد صارت متخلقة باخلاقه متصفة باوصافه من السمع والبصر و
الشهوة والغضب وغيرهما بالحقيقة حتى يصح لك ان تقول سمعت و
ابصرت واشتهيت وغضبت بحسب الحقيقة اللغوية لا بالمجاز وذلك
لعلاقة طبيعية حاصلة بين النفس والبدن اشارت لاجلها الى البدن
بانا حتى ان اكثر الناس نسوا انفسهم وظنوا ان هويتهم هي البدن وهذه
العلاقة مع كونها علاقة ضعيفة عرضية ستنقطع في بعض العباد اذا كانت
حال النفس لاجلها هذه الحالة من الاتصاف بصفات البدن حقيقة لا

مجازا لعوقا مع ان صفات البدن ليست عينه فلا مانع من ان يحصل للنفس مع البارى علاقة شوقية ذاتية وقد تجردت عن البدن و اتصلت بالحق اتصالا لا هوتيا وانفصلت عما سواه يوجب تلك العلاقة الشديدة ان يشير الحق منها بانا اشارة روحانية فلهما ان يشير الى ذاته تعالى الذى هو عين صفاته من السمع والبصر والقدرة بانه سمعى وبصرى وقدرتى به ابصر الاشياء وبه اسمع وبه افعل كما وقع فى الحديث القدسى فقد تحقق لها حينئذ التخلق باخلاق الله بالحقيقة لا بمعنى صيرورة صفات الله تعالى عرضا قائما بالنفس بل بمعنى علاقة اخرى اتم من علاقتها مع الصفات الكونية البدنية وغيرها فافهم فانه دقيق الايراد عن كلام ولك التحقيق على طريقة المحجوبين ايضا كما يندفع عنه على الطريقين الاخريين وتمام الاطلاع على هذا المقام يحتاج الى سلوك طريقة الابرار لا الاقتصار على مجرد الانظار دون ما بين المقام النفس الناطقة ومراتبها اورد بعد ذلك احكاما ثلثة احدها انها مجردة فى ذاتها فقال واعلم ان النفس العاقلة مجردة عن المادة اذ لو كانت جسما او حالا فيه لكانت ذات وضع فاما ان لا ينقسم بالاجزاء المتباينة فى الوضع او ينقسم لا سبيل الى الاول لان كل ما له وضع بالذات فهو منقسم على ما مر فى نفى الجزء واما ان النفس لو كانت مادية لكانت ذات وضع بالذات فلتحقق هذا لكون نما ما سيوا ورد عليه الاعراض من الصفات والاخلاق وكل ما كان كذلك كان جوهرا ولا سبيل الى الثانى لان معقولاتها ان كانت بسيطة يلزم انقسامها لان التعقل يستلزم حصول الشى وحلوله فى المدرك والحال فى المنقسم لابد وان يكون منقسما لان الحال فى احد جزئيها غير الحال فى الجزء الاخر وان كانت مركبة وكل مركب انما يتركب من البسائط ضرورة امتناع تركب الشى من اجزاء غير متناهية فيلزم انقسام تلك البسائط بانقسام محلها لان

المركب

المركب انما يعقل بتعقل البسائط وفيه نظر لانه ان اريد بالبسيط ما لا جزء له بالفعل فاللازم من حلوله فى ذى وضع القسمة الوهمية وهو غير مناف للبساطة وان اريد ما لا جزء له اصلا لم يصح كلية قوله وكل مركب انما يتركب من البسائط لجواز تركيبه من البسائط التى تقبل القسمة الوهمية فالاولى ان يدعى فى الدليل ان من المعقولات معانى غير منقسمة اصلا ولا اقل من ان يكون لها وحدة ما ويعقل من حيث انها واحدة مع ان ذلك لا احتمال فى المعقولات غير ممكن لان الصورة العقلية الواحدة لو كانت قابلة للقسمة الوهمية لكانت الى اجزاء متشابهة للمجموع فاذا فرض انقسامها الى القسمين فلا يخلو اما ان يكون كل واحد منهما مع الاخر شرطا فى كون تلك الصورة معقولة اولا بل كان كل واحد منهما بانفراده معقولا ايضا كالاصل والاول باطل لوجوب ان يكون مهيته مع الفهية المكونة بين الشرط والمشروط والا لم يكن احتياج احدهما الى الاخر اولى من عكسه فلا يكون الفهمان من الاجزاء الوهمية المتشابهة للكل والقسم الثانى ايضا باطل لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع عارض غريب عن حقيقتها ونحن ناخذها مجردة عن اللواحق الغريبة وبان لزوم الخلف فى جزء منها اللاغاو كنهاية فى حفظ مهية تلك الصورة المعقولة فيكون الجزء الاخر عارضا عليها فيلزم الخلف والتناقض فلئن قيل لم لا يجوز ان يتعقل المركب ببعض اجزائه اللازمة قلنا ينقل الكلام الى ذلك الخاصية فهى ان كانت بسيطة يلزم انقسامها وان كانت مركبة فاما ان يتعقل ببسائطها او بخاصية اخرى ويعود الترديد فيها فاما ان يذهب سلسلة التعقلات الى غير النهاية وهو محال او ينتهى الى خاصية بسيطة او معقولة بسائطها فيلزم انقسامها بانقسام المحل وهو محال ومن الشكوك ان النقطة عرض غير قابل للقسمة وكذا الاضافة غير قابلة للقسمة مع

لانهما حالان في المنقسم فان النقطة التي في الخط والابوة قائمة بالجسم وكذلك الوحدة والوجود وامثالهما قد يكون صفات للجسم فيلزم انقسام هذه الاشياء بانقسام موضوعاتها اما الجواب عن النقطة والاضافة وامثالها فبالفرق بين حلول الشيء في المحل المنقسم من حيث ذات المنقسم وبين حلوله فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من جهة اخرى فلا ضرورة ان المنقسم سواء كان بالذات او بالعرض لا يلزم ان ينقسم بحسب جميع الاعتبارات فلو احل في المنقسم شيء لا من حيث ذاته او كونه منقسما فلم يلزم من انقسامه انقسام الحال كالخط فان النقطة لا ينقسم بانقسامه لانها لا يحله من حيث انه خط بل من حيث هو متناه وكذا حال السطح بالقياس الى الخط والجسم بالقياس الى السطح وايضا المحاذاة التي هي من الاضافات لا يحل الجسم من حيث هو جسم بل من حيث وجود جسم اخر على وضع ما منه فلا ينقسم بانقسامه المنقسم بخلاف المعاني العقلية فانها حاصلة في جوهر النفس من حيث هي وامّا الجواب عن الوحدة الجسمانية والوجود فلما ذكره الشيخ الرئيس في بعض رسائله الى بهمنيار من ان هذه المعاني ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالامكان فالوجود الحسي وكذا الوحدة المادية مما ينقسم بانقسام الجسم والوجود المطلق والوحدة المطلقة مما يمكن له الانقسام كما يمكن المعنى النوعي والمعنى الجنسي ولا يبعد ان يقال ان الوحدة في الموضوعات الجسمية يرجع الى الاتصال والاتصال سطح الانفصال الذي هي متصلة بعرض انها مشتركة في الحد الواحد فيكون الحال فيه منقسمة وضعية مقدارية واما المعاني التي هي الصور العقلية فانها من حيث هي معقولة مما يمتنع عليها هذا النحو من الانقسام كما علمت واعلم ان البراهين على تجرد النفس كثيرة من اراد الاطلاع عليها فليرجع الى كتب الشيخين ابي علي وشهاب الدين المقتول قدس الله

اجرهما وللشيخ الرئيس رسالة منفردة فيها مسماة بالحجج العشر لحكمها وانتسابها مما يبتني على تعقل النفس لذاتها وقد اشار اليها المعلم الاول بقوله كل راجع في بينة تحت روحاني وهذا كلام في غاية المتانة يطلب شرحه في الاشفاء الاربعة من كتبنا واما الاسماعيات الدالة في تجرد النفس فهي اكثر من ان تحصى اما الايات الواردة كثيرة وههنا قوله تعالى ونفخت فيه من روحي في حق ادم واولاده وفي حق عيسى وكلمته القاها الى مريم واحوالهما وهذه الاضافة مما ينبئه على شرف الجوهر الانسي وكونه عريا عن الملابس الحسية واما الاخبار فقد قال عليه السلام انا النذير العريان وهذا اشارة الى تجرد النفس عن علايق الاجسام وقال ايضا من عرف نفسه فقد عرف ربه وقال ايضا اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وقال من رآني فقد رأى الحق فلو لم يكن بينه تعالى وبين النفس من المناسبة ما لم يكن بينها وبين الاجسام لما شرط هو عليه السلام معرفة الرب بمعرفة النفس وتلك المناسبة هي كونها جوهرا غير ذات مقدار وتجرده وتمام هذه المناسبة والمضاهاة في موضع يليق به وقال عليه ايضا ان الله خلق ادم على صورة الرحمن وعنه ايضا عليه السلام ما خلق الله شيئا اشبه به من ادم والحاق الصورة على الذات المعنوية الواحدة باعتبار تلك الذات عقلا او عاقلا او معقولا بالفعل مبرأ عن شوب القوة وان كان اطلاق لفظ الصورة على الخير المحض والوجود المحض مما ينبو عنها الطباع العامية اذ لم يفهموا من الصورة الا صورة المحسوسات ولم يدروا ان الله تعالى صورة الوجود والخير والبها بل لفظ الصورة لا ينطلق الا عليه اذ هو صورة الوجود كله كما نطق به حكيم الشعر
عقل عقل است وجان جان است او
انچه زان برتر است انست او
وقال ايضا ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني فهذه الاحاديث مما

يؤذن بشرف النفس وقربها من بارئها قربا بالذات والصفات محجوبا
عن علائق الاجرام وعوائق الاجسام وقال روح الله المسيح بالتوجه
المشرف من سرادق الملكوت على نبينا وعليه السلام لا يصعد الى السماء
الا من نزل منها وهذا الحديث شارح لقوله تعالى يا ايتها النفس
المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فان العود والرجوع لا يمكن الى الشئ م
الا بعد المجيء وقال ابو يزيد رضي الله عنه طلبت ذاتي في الكونين
فما وجدتها اي لما وجدت ذاتي في عالمي الاشباح والاجرام وقال ايضا
انسلخت من جلدي فرايت من انا فهي الهيكل جلدا وقشرا وهذا يصرح
بان النفس التي هي اللب غير الجلد الذي هو القشر والنفس الحية الانسية
متى لم يستطع اهليتها الى مقام ينسلخ عن جلدها كل يوم مثل نفس الحية
التي تنسلخ عن اهابها كل عام فليست من الحكمة في شيء وقيل للصوفي مع الله
بلا مكان اشارة الى تجرد النفس عن المكان والجهة مع من لا يحويه مكان
فانا مع غيره في مكان لا يكون ذا مكان وقيل للصوفي كاين بائن
اي النفس موجود مجرد عن المادة الى غير ذلك من مقالات هولاء
الاكابر المجردين عن العلائق المتنزهين عن العوائق وكلمات هولاء
الافاضل في قوة افادة العلم القطعي بحقيقة النفس اشد من براهين
اصحاب العقل فانهم شاهدوا عجائب احوال النفس في ماهيتها وغرائب
اثارها بعين العيان دون مزاحمة البرهان ولا يسعهم خطابات
المشائين ولا تظنن انها اقل نفعا في افادة اليقين من براهين
اصحاب البحث الصرف كيف والبرهان معد والواهب للعلم المرهوني
البرهان ومقدماته فلا عجب ان يكون للنفس بعض الاقناعيات الخطابية
لان يهب له المبدا الفياض علما يقينيا وثانيهما ما اشار بقوله
ونقول ايضا ان التعقل اي تعقل النفس ليس بالة جسمانية والا
لعرض لها الكلال كما يعرض لسائر القوى الجسمانية لضعف البدن عند

بكمال النفس

بكمال النفس وليس كذلك لان قوى البدن بعد الاربعين تاخذ في النقصان
مع ان القوة العاقلة هنالك تشرع في الكمال وما يعرض للشيخ الهرم
من الخرافة ليس لضعف قوته العقلية بسبب ضعف البدن بل لاستغراقها
في تدبير البدن المشرف تركيبه الى الاختلال ولا شك ان الاستغراق
في امر مانع عن سائر التعقلات والحجة في قوة قياس استثنائي تاليها
متصلة كلية موجبة استثني فيه نقيض التالي وهو سالبة جزئية
متصلة لينتج نقيض المقدم صورتها هكذا لو كان تعقل النفس
بالة جسدانية لكان كلما يعرض للالة كلال يعرض لها في تعقلها
كلال لكن ليس كلما يعرض للالة كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال
ينتج ان تعقلها ليس بالة بدنية اذا قيل عليها انه لو كان عدم
كلال النفس في تعقلها مع كلال الالة دالا على ان تعقلها ليس بالة
لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الالة دالا على ان تعقلها
بالالة لم يكن صحيحا لانه استثناء لعين التالي وهو غير منتج وتوضيح هذا
ان وجود الفعل الشيء في وقت معين يدل على كونه فاعلا مطلقا واما
اما عدمه في وقت معين فلا يدل على كونه غير فاعل اصلا اذ ربما يعرض
له مانع يشغله عن فعله بفعله ثالث الاحكام الثلثة حدوث النفس كما
قال ونقول ايضا ان النفوس الناطقة حادثة مع حدوث الابدان كما
ذهب اليه المعلم الاول خلافا لافلاطون ومن تقدمه فانهم قائلون بقدمها
ويناسب هذا المذهب ما ورد في الحديث النبوي من ان الله خلق
الارواح قبل الاجساد بالفي عام وفي رواية باربعة الاف ويوافق مذهب
الحدوث ما ورد في التنزيل ثم انشأناه خلقا اخر لانها لو كانت قديمة
موجودة قبل البدن لكانت اما واحدة او متعددة وكلاهما باطل اما
الشق الاول فلانه يلزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو وهو ظاهر
البطلان واما الشق الثاني فلانها اذا كانت متعددة فالاختلاف

بينهما اما ان يكون بالمهية ولوازمها او بعوارضها المفارقة لا جايز
ان يكون بالمهية ولوازمها لانها مشتركة واستدلوا على اشتراكها
النوعي بشمول حد واحد لها واعترض عليه بعدم كون التعريف حدا
لها وبجواز كونه حدا للبعض رسما للاخر وبجواز كون التعريف حدا او
رسما للقدر المشترك بين النفوس بان كانت متخالفة الحقايق وما به
الاشتراك غير ما به الامتياز فلو كان الاختلاف بين النفوس بالمهية
او بلوازمها لكان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز هف ولا يجوز ان
يكون الاختلاف بالعوارض المفارقة لان العوارض المفارقة
يلحق الشيء من المبدا الفياض بسبب القوابل لان المهية لا تستحق العوارض
لذاتها والا لكان العارض لازما والقابل للنفس اما هو البدن قال بعض
الشراح ان شرط العارض المفارق هو قابلية النفس لا القابل للنفس و
بينهما بون بعيد لجواز حصول الاول بدون الثاني اوليس الجهة
القابلية لا يمكن ان تكون في ذات الشيء الصوري من دون تعلقها بالمادة
فلو كانت للنفس في ذاتها جهة قبول لكانت مركبا جايا من مادة وصورة
على ما يتبين من مباحث الهيولى مع انها بسيطة هف فمتى لم يكن الابدان
موجودة لم تكن النفوس موجودة فيه ما بحثه ظاهر لانه تعلق رفع الايجاب
الكلي والمقصود هو السلب الكلي فيكون حادثة مع الابدان ضرورة والحجة
مبنية على بطلان التناسخ كما لا يخفى ولبطلان التناسخ حجج بعضها
لا يتوقف على حدوث النفس فلا يلزم الدور قال العلامة الدواني في
شرح الهياكل انا بعد تسليم اتحادها في النوع عند تعددها بالنوع عل
ونمنع ان نسبة الخارج الى الجميع سواء بل يقول كل من تلك الفواعل والاخ
ما انه يوجب ما هو معلول له فان ذات العلة مخصصة للمعلول من غير احتياج
الى مخصص خصصها به والا لتسلسل كيف وهم على ان يخص العقول بالفواعل على
ما ذكره شارح حكمة العين قوله فيه نظر اما اولا فلانه يشكل هذا مع

العقول

القول بعدم تناهي النفوس وتناهي مباديها التي هي العقول الفعالة
او جهات تاثيراتها كما هو مذهب الحكماء واما ثانيا فلان قوله لا
لنفسه ان اراد منه التام المستلزم الممتنع وهو الذي في العلل الموجبة فلزومه
ممنوع وان اراد المقتضي في المعدات والشرايط فامتناعه ممنوع واعلم ان
الشيخ الرئيس ذكر في الهيات الاشارات ان كل ما له حد نوعي واحد فانما
يختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتاثير تلك
العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها ان يوجد شخصا
واحدا فقط واصل كلامه ان مناط الكثرة الشخصية هو التعلق بالمادة فما
لا يكون متعلقا بالمادة كحال النفس قبل البدن يمتنع ان يكون متعددا
واورد عليه بعض الاكابر بانه ان اريد بالمادة الهيولى الجسماني فلا نم ان
كل نوع متكثر الافراد لا يكون الا ماديا بهذا المعنى كيف وقد ذهب العوام
الى اتحاد كثير من الاعراض الحالة في المجردات كالعلوم والكيفيات النفسانية
وان اريد بها الموضوع الشامل للجسمانيات وغيرها فهب انه كذلك
لكن لا يلزم منه عدم قدم النفس لجواز كونها قديمة متكثرة في امر مجرد متشخصة بذلك

واعترض الامام عليه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت تكثر محالها
لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال اخر ويتسلسل واجاب عنه
المحقق الطوسي بان الشيء الذي لا يكون لذاته قابلا للتكثير يحتاج في
التكثير الى شيء يقبل التكثير لذاته وهو المادة واما الذي يقبل
التكثر لذاته وهو المادة فلا يحتاج الى قابل بل انما يحتاج الى فاعل
يكثره فقط واورد عليه بعض الفضلاء بقوله ان خبير بما فيه لانه اذا حاد

في نوع من الانواع اعني المادة قبول التكثر لما نعقل لا يجوز في غيرها كيف والدعوى كلية وهي ان كل نوع متكثر الافراد يحتاج الى هيولى بسبب تشخصه ثم على تقدير تخصيص الدعوى بغير المادة ينتقض حلاصة الدليل بالمادة واجيب عن ذلك بان مواد الافلاك متغايرة بالنوع وتشخص كل منها مقتضى نوعه ونوعها منحصر في فرده واما تعدد الاشخاص العنصرية فللعوارض المختلفة التي تحوج هيولاها الواحدة كالمتصل الواحد من الماء تعرض بعضه حرارة وبالبعض الاخر برودة والشخص واحد فالسؤال انما يتم لو كانت المتعددات المتحدة بالمادة تشخصات وهو ممنوع بل عارض تشخص واحد قابل وانت تعلم ان هذا الجواب لا يدفع الاعتراض عن كلام المحقق بل هو جواب اخر عن ايراد الامام اقول وهنا ابحاث اما في كلام الامام فلان خلاصة كلام الشيخ ان الواحد النوعي تعينه اما بماهيته او بلوازمها او بعوارضها المفارقة وعلى الاولين يلزم الانحصار في فرد واحد وعلى الثالث يحتاج الى المادة حاملة لامكان حدوث العرض المفارق في ذلك بناء على ان كل حادث يفتقر الى مادة وتلك المادة ليست هي ذلك الشخص المتشخص بذلك العرض لعدم تحصله بعد ولا ما يحله لامتناع كون الحال محلا لتشخص المحل فبقي ان يكون محل ذلك الشخص هو الحامل له و لتشخصه وعلى هذا فثبت ان كل نوع متكثر الافراد مادي ويلزم من ذلك ان كل مجرد نوعه منحصر في فرده بعكس النقيض واما ان تكثر الافراد يحتاج الى تكثر المواد ام لا فليس له عين ولا اثر في كلام الشيخ اصلا فسقط الاعتراض الامام عنه ذاتا واما في كلام المحقق فلان كون الشي قابلا للتكثر بنفسه غير معقول سواء كان ذلك الشي مادة او غيرها وما اعتذر عنهم بعضهم من ان قبول المادة التكثر انما هو لابهامها فانها لما كانت في ذاتها مبهمة لا واحدة ولا كثيرة جاز ان يصير كثيرة بعد ما كانت في حد وبالعكس فمثل عليه ما قاله في بحث الهيولى من ان الموجود في الخارج لا ينفك

عن الوحدة الشخصية وابهام الهيولى انما هو بالقياس الى الانواع و الاشخاص الجسمانية لا بالقياس الى نفسها فان ابهام الشي بالقياس الى نفسه غير متصور فان قلت يمكن توجيه كلام الامام بان مقصوده ايراد النقض على القاعدة المذكورة في كلام الشيخ بهيوليات الافلاك لكونها متكثرة من دون ان يكون لها هيوليات اخر فلا هيولى للهيولى وبان مادة المتكثر لما كانت متكثرة فينتقل الكلام الى تكثرها فيلزم التسلسل في المواد قلت كلا الوجهين غير مرضي اما الاول فلان ان كانت هيوليات الافلاك متخالفة الانواع كما هو المشهور فلا يرد النقض بها كما مر وان لم يكن متخالفة الانواع فالجميع اما واحدة فلا يرد النقض ايضا واما متعددة فتعول تشخصاتها بتعدد علل وهي العقول الفعالة والقاعدة المذكورة انما هي فيما اذا كان الفاعل واحدا واما الثاني فلان الكلام في تكثر الاشياء المتماثلة وذلك وان كان مستلزما لتكثر المواد لكن لا يلزم من ذلك ان يكون تلك المواد متماثلة حتى يلزم التسلسل بل يمكن ان يكون متخالفة سواء كان التخالف في ذواتها او في لواحقها واستعداداتها واما في كلام ذلك الفاضل فمن وجوه الاول في قوله اذا جاز في نوع من الانواع الخ فان قياس سائر الانواع في قبول التكثر الى المادة غير صحيح لما علمت سابقا ان المادة حقيقتها القبول والانفعال وان جميع الانفعالات في اي نوع كان يرجع اليها وانها هي القابلة للانقسامات والتعدد وانحلال والتمايز وامثالها بخلاف غيرها لما ينعدم عند عروض الانفصال والاتصال لو طرء التعدد والوحدة والثاني في قوله والدعوى كلية ثم في قوله على تقدير تخصيص الدعوى بغير المادة ينتقض الخ اذ للمحقق الطوسي ان يخصص الدعوى بغير المادة مما لا يكون قابلا للتكثر بذاته كما ينادي عليه كلامه والمحقق الفارق لا ينتقض الدليل بالمادة الثالث في قوله والشخص من الماء واحد اذ لا يتم انه عروض السواد على الماء

معروض الجوهر ... على ان القوم قد ذكروا عند قول الحكماء كل حادث
زماني يحتاج الى مادة ان النفس الناطقة ... من الانسان على
مذهب ارسطو فانها عنده حادثة ... وتجردها عن المواد ثم اجابوا عن
النقض على ما هو المشهور بان المادة ههنا اعم من المحل والمتعلق ...
البدن مادة للنفس بهذا المعنى ولست تعلم ان استعداد الشيء للشيء لا
يكون الا فيما اذا كان ذلك مقارنا له لا مباينا عنه فالاولى ان
يقال ان البدن الانساني لما استعد بمزاجه الخاص صورة مدبرة له
متصرفة فيه اي امرا موصوفا بهذه الصفة من حيث هو كذلك وجب
على مقتضى جود الواهب الفياض وجود امر يكون مبدأ للتدابير والتصرفات
والافاعيل البشرية ومثل هذا الامر لا يمكن الا ان يكون ذاتا مدركة
للكليات مجردة في ذاتها فلا محالة قد فاض عليه حقيقة النفس لا من حيث
ان البدن استدعاها بل من حيث علم انها كما انها استدعاه
فالبدن استدعى باستعداده الخاص امرا ماديا وجود المبدأ الفياض
اياه جوهرا قدسيا ولما ان الشيء الواحد قد يكون جوهرا وعرضا
باعتبارين كما مر فكذلك يكون امر واحد مجردا وماديا باعتبارين
فالنفس الانسانية مجردة ذاتا مادية فعلا فهي من حيث الفعل من التدبير
والتحريك مسبوقة باستعداد البدن مقترنة به واما من حيث الذات
والحقيقة فمن وجودها وجود المبدأ الواهب لا غير فلا يسبقها من
تلك الحيثية استعداد البدن ولا يلزمها الاقتران في وجودها له ولا
يلحقها شيء من سمات الماديات الا بالعرض فهذا ما ذكرناه في دفع ذلك
الايراد على طريقة المشائين فانظر اليه بنظر الاعتبار واذعن وصوبه لا
يخ عن غموض ويمكن تأويل ما نقل عن افلاطون الالهي في باب قدم
النفس اليه بوجه لطيف وليكن هذا آخر شرحنا للقسم الطبيعي فلنشرع
بعدها القسم الالهي مستعينا بواهب الخير والعدل ومفيض النفس

العقل

العقل مصلين على النبي وآله اهل مستغفرين عن النقايص الانسانية و
المعاصي الهيولانية **القسم الثالث** في الالهيات بالمعنى الاعم التي
موضوعها الموجود المطلق وتوضيح ذلك ان الشيء كالانسان مثلا قد
يوصف بانه واحد او كثير وبانه كلي او جزئي وبانه بالفعل او بالقوة وقد
يوصف بانه مساو لشيء او اصغر او اكبر وقد يوصف بانه متحرك او ساكن و بانه
حار او بارد او غير ذلك ثم انه لا يمكن ان يوصف بما يجري مجرى الوسط
المقولات الا من جهة انه ذو كم ولا يمكن ان يوصف بما يجري مجرى الحر مثلا الا
من جهة انه ذو مادة قابلة للانفعالات والتغيرات لكنه لا يحتاج
في ان يكون واحدا او كثيرا الى ان يكون رياضيا او طبيعيا بل لانه يصير
موجود صالح لان يوصف بوحدة او كثرة وبما ذكر معها فاذن كما ان
للاشياء التعليمية اوصافا واحوالا يبحث عنها في الرياضيات من الهيئة
والهندسة والحساب والموسيقى وللاشياء الطبيعية اعراضا ذاتية يبحث
عنها في الطبيعيات باقسامها كذلك للموجود بما هو موجود عوارض
ذاتية يبحث عنها في العلوم الالهية فلا محالة موضوع العلم الالهي هو
الموجود المطلق ومسائله اما بحث عن الاسباب القصوى لكل موجود
معلول كالسبب الاول الذي هو فياض كل وجود معلول من حيث انه وجود
معلول واما بحث عن عوارض الموجود واما بحث عن موضوعات الجزئية العلوم
وموضوعات سائر العلوم كالاعراض الذاتية لموضوع هذا العلم فجملة
هذا العلم باحث عن احوال الموجود بما هو موجود واقسامه الاولية
فلذلك يجب ان يكون الموجود المطلق بينا بنفسه مستغنيا عن التعريف
والاثبات والا لم يكن موضوعا للعلم العام وهو مرتب على ثلاثة فنون
لما علمت ان العلم الالهي باحث عن احوال الموجود المطلق من حيث انها
احوال الموجود المطلق ولا شبهة في ان تلك الاحوال بهذه الحيثية
لا تفتقر الى المادة في الوجود فهي اما ممكن التعلق بالمادة او لا والثاني

اما الواجب اولا فرتب المتن العلم الالهي من كتابه على ثلثة فنون لبيان احوال
هذه الاقسام الثلثة للموجود الغير المفتقرة الى المادة وجعل الفن
الاول في الامور العامة لكون العام اعرف عند العقل من الخاص فيكون
اولى بالتقديم وسماها تقاسيم الوجود حيث قال الفن الاول في
تقاسيم الوجود بمعنى الموجود لكونها امورا تنقسم الماهية اليها بحسب الوجود
وفسر الامور العامة تارة بما لا يختص بقسم من اقسام الوجود التي هي
الواجب والجوهر والعرض وهو منقوض بنحو الكم المتصل العارض
للجوهر والعرض بان الجسم التعليمي يعرض المادة والسطح يعرض الجسم التعليمي
ويعرضه الخط وكذا الكيف لعروضه للجواهر والاعراض وتارة بما يشمل
الموجودات او اكثرها فيخرج منها الوجوب الذاتي والوحدة الحقيقية و
العلية المطلقة واشباهها مما يختص بالواجب وتارة بما يشمل
الموجودات على الاطلاق او على سبيل التقابل بان يكون هو وما
يقابله شاملا لها او يشمل الاحوال المختصة نقيد فيه اخر وهو ان
يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي واعترض عليه المحقق الدواني بانه
ان اريد بالمتقابلين ما ينحصر في التضاد والتضايف والسلب و
الايجاب والعدم والملكة فالامكان والوجوب ليسا من تلك الاقسام
اذ تقابل كل منهما بهذا المعنى انما للاوجوب واللاامكان وهو
الطرفين وسلب ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق بغرض علمي وان
اريد مطلق المباينة فالمباينة في الاحوال المختصة بكل واحد من
الثلثة مع الاحوال المختصة بالاخرين يشمل جميع الموجودات ويتعلق
بجميعها الغرض العلمي فانها من مقاصد الفن ثم ارتكبوا في دفع الاشكال
تمحلات شديدة منها ان الامور العامة هي المشتقات وما في حكمها ومنها
ان المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلق بالطرفين غرض علمي وتلك
الاحوال اما امور متكثرة واما غير متعلقة بطرفيها غرض علمي كفصول الخ

والالتيام

والالتيام وعدم قبولهما بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة ومنها ان
المراد بالمتقابل ما هو اعم من ان يكون بالذات او بالعرض وفيه
الواجب والممكن متقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة وغفلوا عن
صدقهما بهذا المعنى على الاحوال الخاصة الى غير ذلك من التكلفات
الباردة وانت اذا تذكرت ان اقسام الحكمة الالهية ما يبحث فيها عن
العوارض الذاتية للموجود المطلق بما هو موجود مطلق اي العوارض التي
لا يتوقف عروضها للموجود على ان يصير تعليميا او طبيعيا استغنيت عن
هذه التكلفات واشباهها اذ بملاحظة هذه الحيثية في الامر العام
مع تقييده بما لا يختص بقسم من الموجود يندفع عنه النقوض ويتم
التعريف سالما عن الخلل والفساد ومثل هذا التحير والاضطراب
وقع لهم في موضوعات سائر العلوم بيان ذلك ان موضوع كل علم ما
يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وقد فسروا العرض الذاتي بالخارج
المحمول الذي يحمل الشيء لذاته او لما يساويه وقد اشكل الامر عليهم
لما راوا انه يبحث في العلوم عن الاحوال التي تختص بانواع موضوع علم
فاضطروا تارة الى هنا ولما ... الى رؤسا العلم في اقوالهم بان المراد
من العرض الذاتي للموضوع في كلامهم اعم من ان يكون عرضا ذاتيا له
او لنوعه او عرضا عاما لنوعه بشرط عدم تجاوزه في العموم عن اصل
موضوع العلم او عرضا ذاتيا لنوع من العرض الذاتي لاصل الموضوع او
عرضا عاما له بالشرط المذكور وتارة الى الفرق بين محمول العلم و
محمول المسئلة كما فرقوا بين موضوعيهما بان محمول العلم ما ينحل اليه
محمولات المسائل على طريق الترديد الى غير ذلك من الوساوس التي يتنبو
عنها الطبع السليم ولم يتفطنوا بان ما يختص بنوع من انواع الموضوع
ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو واخصية الشيء من شيء لا ينافي عروضه
لذلك الشيء من حيث هو هو وذلك كالفصول المنوعة للاجناس فان

الموضوع بل اما من علم الاول وقد يبحث فيه عن الاصول التي تختص ببعض صح

الفصل المقسم عارض لذات الشيء من حيث ذاته ملازم له اخص منها في العوارض
الذاتية او الغريبة للانواع قد يكون عوارض اولية ذاتية للجنس و قد لا
يكون كذلك كما اذا كانت مما لا يقع بها القسمة المستوفاة الاولية نعم كل ما يلحق الشيء لامر اخص
وكان ذلك الشيء محتاجا في لحوقه الى ان يصير نوعا متهيئا لقبوله ليس عرضا
ذاتيا للكلي ما هو مصرح به في كتب الشيخ وغيره كما ان ما يلحق الموجود بعد
ان يصير تعليميا او طبيعيا ليس البحث عنه من العلم الالهي في شيء وكالطهارة
لحوق الفصول الجنس كالاستقامة والانحناء للخط ليس بعد ان يصير نوعا
متخصص الاستعداد بل التخصص انما يحصل بها لا قبلها فهي مع كونها
اخص من الجنس اعراض اولية له ومن عدم التفطن بما ذكرناه استصعب عليهم
الامر حتى حكموا بوقوع التدافع في كلام الشيخ حيث صرح بان اللاحق لشيء
لامر اخص اذا كان ذلك الشيء محتاجا في لحوقه به الى ان يصير نوعا ليس عرضا
ذاتيا بل عرضا غريبا مع انه مثل العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل
بالاستقامة والانحناء المنوعين للخط ولست ادري اي تناقض في
ذلك سوى انهم لما توهموا ان الاخص عن الشيء لا يكون عرضا اوليا له
حكموا بان مثل الاستقامة والانحناء لا يكونان اوليا للخط بل العرض
الاولي لهما هو المفهوم المردد بينهما وهو مرتب على سبعة فصول فصل في
الكلي والجزئي الحقيقيين اذ قد يطلق الكلي على ما له فرد في نفس الامر كما
يطلق الجزئي على المندرج تحت شيء وهما الاضافيان واعلم انه لما
اشتهر بين القوم ان الكلي امر واحد مشترك بين امور متكثرة من جزئياته
توهم بعض الناس ان الانسانية الكلية مثلا واحدة بالعدد موجودة
في كثيرين فحاول المعلم الثاني على ازالة هذا الوهم فقال اما الكلي
فليس واحدا بالعدد موجودا في امور هي جزئيات له ذهنيا او خارجية
والا لكان الشيء الواحد المعين موصوفا في حالة واحدة بالاعراض
المتضادة مثل كونه ابيض واسود بل الكلي هو معنى معقول في النفس مطابق

لكل واحد

لكل واحد من جزئياته في الخارج او في الذهن على ان ما في النفس لو وجد
في اي شخص من الاشخاص الخارجية والذهنية اي متشخصا بتشخصه لكان
اي ما في النفس ذلك الشخص بعينه حتى انه بالقياس الى جميع افراده على
السوية من غير تفاوت اصلا فلئن قيل ان الطبيعة الموجودة في الذهن
لها ايضا هوية موجودة متخصصة باعتبار قيامها بالنفس وتجردها عن
المادة والوضع تمنع اشتراكها فان كانت الصورة الذهنية كلية
باعتبار المطابقة فالجزئيات ايضا يطابق بعضها بعضا يعني ان
الانسانية التي في زيد لو تشخصت بتشخص عمرو لكانت عينه فيلزم ان
يكون الجزئيات كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية
لامور متكثرة لا من حيث كونها ذات هوية قائمة بالذهن بل حيث كونها
ذاتا مثالية ادراكية غير متأصلة في الوجود فهي في وجودها كوجود الاظلال
المقتضية لارتباطها بغيرها من الجزئيات سواء كانت ذهنية او خارجية
وسواء تقدمت هي عليها او تأخرت فمن الكلي ما يتقدم على الجزئيات
في الاعيان كتصورات المبادي للمعلول لانها فيسمى ما قبل الكثرة و
منها ما يستفاد من الخارج كعلومنا الكلية المنتزعة من الجزئيات الخارجية
فيسمى ما بعد الكثرة وفي الاصل من الافاضل من اجاب عن هذا الايراد
بان الصورة تطلق على كيفية تحصل في العقل هي مرآة لمشاهدة
ذي الصورة وعلى المعلوم المتميز بواسطة تلك الصورة في الذهن و
الموصوف بالكلية ليس هو الصورة الحالة في النفس لكونها متحيزة بل
هو المعنى المعلوم المتميز عند النفس بواسطة تلك الصورة الحالة التي
هي مثال له لان الكلية هي المطابقة بالمعنى المذكور وهي انما يتصور
فيه دون الصورة الحالة لكونها لازمة الحلول في النفس بحسب الوجود
الخارجي ويستحيل ان يكون عين الافراد في الخارج وكلما وقع في كلامهم
ان الكلي هو الصورة العقلية فالمعنى بالصورة العقلية انما هو المعنى المذكور

لا الصورة الحالة فان لفظ الصورة كما يطلق على الصورة الحالة
يطلق ايضا على المعنى المعلوم المتميز بها اما على سبيل التجوز او الاشتراك
وانت تعلم ان هذا الكلام مبني على ان المرتسم في العقل من الاشياء
ليست ماهياتها في انفسها واشباحها المخالفة في الحقيقة لماهياتها
كما ذهب اليه جمع وليس بشيء اذ يلزم منه ان لا يكون للاشياء وجود ذهني
مخالف للوجود العيني الا على سبيل المجاز والتاويل والادلة قائمة على ان
للاشياء نحوا اخر من الوجود مخالف للنحو الخارجي منه في الاحكام فالحق
ان الصورة الانسانية مثلا الحاصلة في الذهن القائمة بالنفس اذا
اخذت من حيث قيامها بالنفس كانت عرضا كساير الكيفيات النفسانية
وموجودا خارجيا وعلما وجزئيا واذا اخذت معراة عن التشخصات
العارضة بسبب حلولها في نفس شخصية كانت ماهية جوهرية انسانية
موجودا ذهنيا ومعلوما كليا وفي المقام مقالات كثيرة ليس هنا موضع
بيانها وحلها من اراد ذلك فليرجع الى الاسفار الاربعة واما
الجزئي فانما يتعين بتشخصاته وهي العوارض اللاحقة للطبيعة بسبب
الوجود الخارجي مثل الاين والوضع وغيرهما وتلك العوارض المشخصة
هي الامور الزائدة على الطبيعة الكلية لا محالة لان كل كلي فانه بنفس تصوره
غير مانع من وقوع الشركة فيه والشخص من حيث هو شخص مانع من
الشركة فالتشخص بمعنى ما به التشخص زائد على الطبيعة الكلية اذ لو لم
يكن زائدا عليها لما كان الامر كذلك والتشخص بالمعنى المذكور قد
يكون نفس ذات الشخص وماهيته كتشخصات الواجب الذي هو عين
وجوده الصادق مفهوم الوجود المطلق عليه وقد يكون زائدا على
ماهيته وذلك اما بان يكون لازما لها فيكون نوعه منحصرا في فرده
كتشخص العقول المفارقة واما بان يكون عارضا لها كتشخص افراد الانسان
بالعوارض اللاحقة لهما من الكم والاين والوضع والمتى وان شئت الحق

فالتشخص

فالتشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوره لا يحصل بالحقيقة
الا بنحو وجوده الخاص له كما ذهب اليه المعلم الثاني فان ما يحصل
التشخص يجب ان يكون في نفس ذاته بحيث يمتنع عن تصور الاشتراك و
ما هذا الا الوجود الخاص لكل شيء كما حققناه في موضعه سواء كان
عينا للشيء او زائدا لازما له او مفارقا عنه فاذا قطع النظر عن نحو
الوجود الخاص لشيء فالعقل لا يأبى عن تجويز الاشتراك فيه وان ضم
اليه الف مخصص فان التميز في الواقع غير التشخص اذ الاول للشيء
بالقياس الى شيء مشارك له في امر عام والثاني باعتباره في نفسه حتى
انه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج الى مميز زائد مع ان له تشخصا في
نفسه ولا يبعد ان يكون التميز يوجب للشيء استعداد التشخص فان النوع
المادي المنتشر ما لم يكن المادة متخصصة الاستعداد لواحد منه لا يفيض
وجوده عن المبدأ الاعلى فمما نقل عن الحكماء ان تشخص الشيء بنحو العلم
الاحساسي او المشاهدة الحضورية يمكن ارجاعه الى ما قلناه فان
كل وجود خاص لا يمكن معرفته بذاته الا بنحو المشاهدة وكذا في ما ذهب
اليه شيخ الاشراق في المطارحات من ان المانع للشركة كون الشيء هوية
عينية لما مر ان الشركة هي المطابقة للاشياء ولا كل مطابقة بل مطابقة
امر لا يكون له هوية عينية شاملة والهوية العينية ليست في الحقيقة الا
الوجود الخاص للشيء لكن هذا الشيخ العظيم القدر قد بالغ واكد القول
في ان الوجود امر ذهني لا هوية له في الاعيان والعجب ان التشخص عنده اذا كان
نفس الشيء الذي هو غير الوجود وغير الوجود اما نفس الماهية المشتركة
او هي مع مادة او عوارض اخرى من كم او وضع او زمان وهو معترف بان
كل واحد من هذه الاشياء بنفس تصورها لا يمنع الشركة وان مجموع
الكليات كلي فهذه الهوية العينية اذا كانت خارجا عن الوجود الخاص
الذي خصوصيته بنفس ذاته كما مر فاي شيء فيه موجب لمنع الشركة وكذا

ما اختاره بعض المدققين من ان تشخص كل شخص بجزء تحليلي له يمكن حمله
على الموجود فان الوجود لا يمتاز عن الماهية في الاعيان وما قيل من ان
تشخص الشيء بالفاعل فهو ايضا له وجه فان الفاعل يفيد الوجود
والوجود عين التشخص فمفيد الوجود هو مفيد التشخص وقد ثبت ان
كل وجود متقوم بفاعله فكل متشخص متقوم بفاعل ذلك التشخص لكن
كلامنا في المتشخص الذي هو مفيد التشخص لا فاعل له وكذا ما هو مختار
لبعضهم من ان تشخص الشيء بارتباطه الى الوجود الحقيقي الذي هو مبدا
جميع الاشياء لانا قد حققنا في كتابنا الكبير ان الماهيات انما هي مرتبطة
بالجاعل الحق لاجل وجوداتها لا لاجل مفهوماتها في انفسها فالوجود
مرتبط كل شيء الى علته وهكذا الى ما هو علة الجميع فالموجودات في الحقيقة
ظلال واشراقات له تعالى واما ما قال بعض اهل العلم من ان التشخص
نفس تصوره يمنع الشركة وليس ذلك بسبب مفهومه فان المفهومات
لذاتها لا تمنع الشركة ولا بسبب لازم فانه متفق فلا يمنع الشركة ولا
بسبب عارض مفارق فانه ايضا لا يمنع الشركة فتعين ان يكون بسبب
المادة فيجب حمله على التميز الذي هو شرط للتشخص فان الهيولى
طالما في التشخص ومنع الشركة بحسب الخصوصيات غيرها بل النوع المتكثر
الافراد ما لم يتخصص بالمادة الحاملة لافراده بوضع خاص وزمان خاص
لا يوجد فرد منه دون غيره فعلم ان المادة ايضا غير كافية التميز وهاك
كثيرا من الصور والهيئات مما يقع متخصصا في مادة واحدة في
زمانين وامتاز احدهما عن الاخر لا بالمادة بل بالزمان وهكذا
القول فيما ذهب اليه بهمنيار من ان التشخص بسبب لحوق المادة
من الوضع والحيز مع اتحاد الزمان فان المقصود منه التميز الفارق بين
الشيئين لا ما يجعل الطبيعة متخصصة ولهذا احكم حيث ذى الوضع
مع الزمان متبدلا مع تبدل الشخص بان التشخص هو وضع ما وضع من الاوضاع

الواردة على الشخص في زمان وجوده ولولا ان مراده من التشخص ههنا مميز
الشخص ولازم وجوده كيف يصح منه هذا الحكم فان الشخص المادي
كزيد مانع من فرض الشركة فيه بدون اعتبار وضعه وقد يقع
على قوله ان الشيئين من نوع واحد يمتاز احدهما عن الاخر ان
اتحد المحل بالزمان ان الزمان نفسه اذا كان مقدار الحركة الفلك
لمحله جسم واحد فبما ذا امتاز مع وحدة المحل جزء منه من جزء اخر والجواب
ان التمييز بين اجزاء الزمان بنفس هويتها فان المسمى بالزمان حقيقة
متجددة متصرمة ولهذا هويته غير قابلة للانقضاء والتجدد
فالسؤال بانه لم اختص يوم كذا بالتقدم على يوم وبم امتاز احدهما
عن الاخر مع تشابههما وتساويهما في الحقيقة يرجع الى مثل ان يقال
لم صار الفلك فلكا فان يوم كذا هو بنفس هويته كونه متقدما على
يوم كذا وهو متميز عنه كما ان تقدم الاثنين على الثلثة طبعا و
امتيازه عنها ليس الا بنفس كونه اثنين واتضح ذلك اتضاحا
شديدا بان امتياز ذراع من الخط عن نصفه ليس بشيء خارج عن نفس
هويته المقدارية لا بهما مع قطع النظر عن الامور الخارجة من المحل و
الزمان يمتاز عنه فقد علم ان التميز عن المشاركات النوعية قد
يحصل بنفس الحقيقة وما وجد في كلام الشيخ انه ليس شيء من المقولات
يتشخص بذاته الا الوضع فمراده الامتياز عن الغير مع وحدة الزمان
فانه لا يحصل الامتياز مع وحدة الزمان الا بالوضع كما انه لا يحصل
الامتياز مع وحدة الوضع الا بالزمان واما امتياز كل وضع عن
وضع اخر كالقعود عن القيام فحاله كحال امتياز زمان عن زمان و
مقدار عن مقدار من انهما يحصل بنفس حقائقهما فالتشخص بهذا
المعنى ايضا قد يكون بنفس الذات كما في واجب الوجود وقد يكون
بلوازم الذات كالشمس فان الوضع هناك من اللوازم وقد يكون

بعارض لاحق في اول الوجود فقد بين انه من باب الوضع وان زمان لا غير
واما تشخص النفس فبالعلاقة التي بينها وبين البدن وتشخص القوى
البدنية فبالبدن الذي هي فيه **فصل في الواحد والكثير** اما
الواحد فيقال على ما لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم وهذا اولى مما قال
من الجهة التي يقال انه واحد لئلا يلزم تعريف الشيء بنفسه وانما قيد
بالحيثية ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقي فان الواحد الغير الحقيقي
لانقسامه من بعض الوجوه لا يصدق عليه انه لا ينقسم فلا يندرج في التعريف
بدون التقييد وعند التقييد يندرج لانه لا ينقسم من بعض الحيثيات
فالتقييد بالحيثية يفيد اندراج الواحد الغير الحقيقي في التعريف
المذكور واعلم ان الواحد قد يكون عين الوحدة وهو الواحد بما هو
واحد وهو حمل الاشياء بالوحدة وقد يكون غيرها وهذا على ضربين
حقيقي وغير حقيقي وهو ما يكون اشياء متعددة مشتركة في امر
واحد هو جهة وحدتها وهي اما مقومة لتلك الاشياء او عارضة
اي خارجة محمولة عليها فالاول قد يكون جنسا لها وهو الواحد
بالجنس كالانسان والفرس المتحدين في الحيوان وقد يكون نوعا لها
وهو الواحد بالنوع كزيد وعمرو المتحدين في الانسان والثاني قد
يكون محمولا لها وهو الواحد بالمحمول كالقطن والثلج المتحدين في
الابيض المحمول عليهما وقد يكون موضوعا لها وهو الواحد بالموضوع
كالكاتب والضاحك المتحدين في الانسان المحمولين عليه والاتحاد
في النوع يسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي
الكم مساواة وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة والواحد الحقيقي
وهو الذي يقال له الواحد العددي على اصطلاح القوم كما وقع في
قوله وقد يكون بالعدد اي بالشخص كزيد فان كان الواحد الحقيقي
في اصطلاح المصنف اخص منه كما يظهر من كلامه لا مشاحة في ذلك اما ان

لا ينقسم

لا ينقسم اصلا او ينقسم والثاني قد يكون واحدا بالاتصال وهو الذي
ينقسم بالقوة الى اجزاء متشابهة في الحقيقة اما الذاته كالمقدار او لغيره
كالجسم الواحد البسيط فانه قبول الانقسام بواسطة المقدار كالماء
قد يكون واحدا بالتركيب وهو الذي له كثرة بالفعل وهو الواحد
بالاجتماع وذلك اما ان يكون حاصلا فيه جميع ما يمكن فهو واحد
بالتمام وان لم يكن فهو كثير ويسمونه الناس غير واحد والتمامية
اما بحسب الوضع كالدرهم الواحد والصناعة كالبيت التام او الطبيعة
كالانسان اذا كان تام الاعضاء والخط المستقيم لقبوله الزيادة
في استقامته ايا ما كان فليس بواحد من جهة التمام بخلاف المستدير
اذا احاط بالمركز من كل جهة فانه واحد بالتمام والحقيقي في
عبارة المصنف حيث قال وقد يكون حقيقيا وهو الذي لا ينقسم
اصلا وهو اما ان يكون ذا وضع وهو النقطة الشخصية او غير ذي
وضع وهو المفارق كالعقل والنفس الشخصيين فانما شرف كل موجود
بغلبة الوحدة فيه وان لم يخل موجود ما عن وحدة ما حتى ان العشرة
في عشرية واحدة وكل ما هو ابعد من الكثرة فهو اشرف واكمل وحيثما
ارتقى العدد الى كثرة تراجعت نسبة الوحدة اليه الى الاقل فالاحق
بالوحدة الواحد الحقيقي والحق فيما منها ما لا ينقسم اصلا لا في
الكم ولا في الحد لا بالقوة ولا بالفعل ولا ينفصل وجوده عن ماهيته
واما الكثير فهو ما يقابل الواحد اي ما ينقسم من حيث انه ينقسم
وينقسم بانقسام الواحد ولما كان التقابل من عوارض الكثرة و
ليس بعيدا ان يتصور المتعلم التقابل عند ذكرهما لما بينهما من اللزوم
فيتحير لحصول الاشتباه له في انهما قسم من اقسام التقابل ام لا اورد
هداية لبيان ماهيته وذكر اقسامه لزوال الاشتباه الموجب لتحير
المتعلم فنقول الاثنان اي العرضان عند من لم يعتبر التضاد في الجوهر

النوعية من اتباع المعلم الاول والممكنات عند غيرهم من شيعة الافلاطونيين
فالمتقابلان وهما اللذان لا يجتمعان اصلا سواء كان
بحسب الوجود والتحقق او بحسب الحمل والصدق في شيء واحد اي موضوع
على الاعتبار الاول ومحل على الاعتبار الثاني من جهة واحدة
هذا لادخال مثل الابوة والبنوة المطلقتين لا ابوة زيد وبنوته — لاخراج
لانهما ليسا متضايفين لجواز تعقل احدهما لا بالقياس الى
تعقل الاخرى واما المطلقتان فهما متضايفتان مع جواز
اجتماعهما في ذات واحدة كزيد بضرورة وجود المطلق في ضمن المقيد
فلا بد من التقييد بجهة واحدة ليدخل المتضايفان المطلقتان
الموجودان في ذات واحدة في التعريف فانهما وان اجتمعا في موضوع
واحد لكنهما بجهتين فان ابوته بالقياس الى ابنه وبنوته بالقياس
الى ابيه وقيد الاجتماع مغن عن ذكره في زمان واحد كما وقع في كلام
بعضهم واقسامه اربعة لوجه الحصر ان المتقابلين ان كان احدهما
سلبا للاخر فان اعتبر في السلب محل قابل لما اضيف اليه السلب في الجملة
سواء كان بحسب شخصه في وقته كعدم اللحية عن الكوسج او لا في وقته
كعدمها عن الامرد او نوعه كعدمها عن المرأة او جنسه كعدمها عن
الفرس او جنسه البعيد كعدمها عن الشجر فبينهما تقابل الملكة والعدم
والا فتقابل السلب والايجاب وان لم يكن احدهما سلبا للاخر فان كان — والايجاب
تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فتقابل التضايف والا فالتضاد
وقد يقال في وجه الحصر لانهما اما وجوديان او لا وعلى الاول اما ان
يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فهما متضايفان او لا فهما
المتضادان وعلى الثاني اما ان يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا
فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة
او لا فهما السلب والايجاب لكن يرد عليه الاعتراض من وجهين الاول

جواز

جواز كونهما عدميين بان يكون احدهما مضافا الى الاخر كالعمى و
علم العمى الثاني ان وجود الملزوم لمحل يقابل انتفاء اللازم عن
ذلك كوجود الحركة للجسم مع انتفاء سخونة اللازمة لها عنه وهذا
التقابل غير داخل في السلب والايجاب والعدم والملكة اذ المعتبر
فيهما ان يكون العدمي عدما للوجودي وهذا الاعتراض مشترك
الورود ويمكن الجواب بالفرق بين التقابل بالذات وبالعرض و
التقابل اولا وبالذات في المثال المذكور انما هو بين السخونة وانتفائها
لكن لما كان انتفاؤها مستلزما لانتفاء الحركة صار متقابلا
للحركة ثانيا وبالعرض احدهما الضدان وهما الموجودان اي الوجوديان
والوجودي ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه سواء كان موجودا
او لا غير المتضايفين سواء كان بينهما غاية التباعد والخلاف
كالسواد والبياض او لم يكن كذلك كالحمرة والصفرة وقد يكون
احد الضدين على التعيين لازما للموضوع كالبياض للثلج والسواد
للقار وقد لا يكون وح اما ان يمتنع خلو المحل عنهما كالصحة والمرض
للانسان او يمكن كالثقل والخفة للفلك وثانيهما المضافان
وهما موجودان بل وجوديان يعقل كل واحد منهما بالنسبة الى
الاخر كالابوة والبنوة فان احديهما لا يعقل الا مع الاخرى او بالعكس
لا يقال التضايف اعم من ان يكون تقابلا او تماثلا او تضادا
او غير ذلك بل جنس لها فكيف يجعل قسما من التقابل اخص منه
مطلقا وقسيما للتضاد لانا نقول مفهوم التضايف اعم من مفهوم
التقابل ومفهوم التضاد العارضين لاقسامهما وهذا لا ينافي
كون معروض التقابل اعم منه ومعروض التضاد مباينا له فمفهوم كل
منهما من حيث هو مندرج تحت المضاف ومن حيث الصدق على
الافراد اعم منه او مباين له فلا منافاة وثالثها المتقابلان بالعدم

والملكة وهما امران يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا اي عدما
لذلك الوجودي سواء كان بحسب شخصه في الوقت او في غير الوقت
او بحسب النوع او بحسب الجنس قريبا كان او بعيدا واعلم ان ما ذكر في تفسير
التضاد وتفسير الملكة والعدم هو الذي اورده الفلاسفة في علم الميزان
واما في الالهيات فقد اعتبروا في كل منهما قيدا اخر وهو في المتضادين
كونهما في غاية التباعد وفي الملكة والعدم ان يكون العدم سلب
الوجودي عما من شانه ان يكون في ذلك الوقت كعدم اللحية عن الكوسج
دون عدمها عن الامرد وكل واحد منهما بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني
عموم المطلق من المقيد الا ان المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري لكونه
المشهور فيما بين عوام الفلاسفة والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في علومهم
الحقيقية والملكة والعدم بالعكس حيث يسمى المطلق بالحقيقي و
المقيد بالمشهوري والقدح الذي يلزم في انحصار التقابل في
الاقسام الاربعة من تقابل الاتحاد والمروءة وتقابل البصر وعدمه
عن العقرب او الشجر لكونه خارجا عن التضاد ومن الملكة والعدم على
التفسير الاخص يندفع اعتبار بان الحصر انما هو باعتبار المعنى الاعم
اعني المشهوري من التضاد والحقيقي من الملكة والعدم ليدخل
امثال ذلك فيه وههنا اشكال من وجهين الاول ان الضدين في
اصطلاح المنطق كما صرح به الشيخ الرئيس وغيره لا يلزم ان يكونا وجوديين
بل قد يكون احدهما عدميا للاخر كالسكون للحركة والظلمة للنور
والجهل للمطلق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية في كلام بعضهم
انه يدخل فيه بعض اقسام الملكة والعدم اعني ما يوجد فيه التعاقب
على موضوع واحد بناء على اشتراطهم ذلك في التضاد المشهوري
فعلى اي تقدير لا يكون قسيما لتقابل الملكة والعدم وتقابل الايجاب
والسلب الثاني ان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري ايضا

لذلك الامر فانه موضوع في نفسه كما
الوجودي كالبصر للعمى والعلم للجهل

كما هو

كما هو مصرح به في كلام الحكماء كالشيخ وغيره فيلزم خروج تقابل السواد
والحمرة مثلا عن الاقسام وقد التزم بعضهم وسموا مثل ذلك بالتعاند
فيزيد عندهم قسم خامس في اقسام التقابل والحق خلافه فان
تقابل الاوساط تضاد حقيقي كتقابل الاطراف بيان ذلك ان كل
مرتبة من السواد مثلا تشتمل على طبيعة السواد المطلق الذي لا يقبل
الاشد والاضعف عند المشائين وعلى خصوصية هي بالنسبة الى
مرتبة اخرى تحتها سواد وبالنسبة الى مرتبة اخرى فوقها بياض كما
قال الشيخ في الشفاء السواد الحق لا يقبل الشدة والضعف بل الشيء الذي
هو سواد بالقياس الى الاخر فاذا تحقق ذلك فنقول كل وسط من
اوساط السواد باعتبار نفسه في حكم الطرف فلا تضاد بينهما باعتبار
الطبيعة وكذا باعتبار ما يشتمل على سواد دونه في المرتبة او الى
البياض الطرف او البياض الوسط اذ كونه سوادا ضعيفا انما يحصل
اذا قيس الى سواد اشد واذا قيس اليه يكون ذلك سوادا بالنسبة
الى هذا وهذا لا يكون سوادا بالنسبة اليه بل بياضا لا فرق بينه وبين
البياض الطرف في هذه الملاحظة وكذا حكم اوساط البياض فثبت
ان التضاد الحقيقي كما يوجد بين الاطراف يوجد بين الاوساط
فان لها جهتي الاختلاف والتوافق قد التقابل بما هو باعتبار
الاول فلا يزيد في التقابل قسم خامس ورابعها التقابل لان بالسلب
والايجاب ويقابلهما يسمى بالتناقض وهو قد يطلق على ما بين
القضايا ويلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقا وكذبا في
خصوص انحاء نفس الامر كزيد فرس وليس زيد بفرس وقد يطلق على
ما بين المفردات وهو ما بين المفهوم ورفعه في نفسه كالفرسية
واللافرسية او بحسب الانتساب الى شيء اخر بالحمل كزيد فرس وزيد
لا فرس فان كل مفهوم اذا اعتبر في نفسه وضم اليه مواد كلمة النفي يحصل

مفهوم اخر في غاية البعد عنه ولا يعتبر في شيء منهما اهد وافلا صدق على
شيء فاذا حمل على شيء مواطاة او اشتقاقا كان اثباتا له او عصله
واثبات سلبه اليه ايجاب سلب المحمول فانما يتنافيان صدقا الا
كذبا لجواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع قال الشيخ في الشفاء ان
المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق فبسيط كالفرس
واللافرس وان لا مركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان
الطرفين هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد محال
وقال ايضا معنى الايجاب وجود اي معنى سواء كان باعتبار وجوده كان م
في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب سلب اي معنى كان سواء كان
لا وجودا في نفسه او لا وجودا لغيره انتهى ومن احكام الايجاب والسلب ان
تقابلهما انما يتحقق في الذهن وفي اللفظ مجازا دون الخارج وقد نبه
الاشارة بقوله وذلك في الضمير لا في الوجود لان التقابل انما
يتحقق النسبة ومع تحقق النسبتين فاحدى النسبتين في هذا القسم
من التقابل انما كانت في اعتبار العقل لا في الواقع واما عدم
الملكة فلم يخط من التحقق باعتبار انه عدم امر موجود له قابلية
التلبس يقابل هذا العدم وهذه النسبة من التحقق لاعتبار
كان في تحقق النسبة في الخارج فان لكل شيء مرتبة من الوجود ومرتبة
النسبة في الوجود هي كونها منتزعة من امر متحقق في الخارج اي نحو
كان من التحقق **فصل** في المتقدم والمتأخر المتقدم يقال
باعتبار التقدم على خمسة اشياء بحسب الاستقراء المشهور ثم قد ذكر
بعضهم في بيان الانحصار ان التقدم اما ان يكون بحيث يقتضي
عدم الاجتماع بين المتقدم والمتأخر في الوجود ام لا الاول هو المتقدم
بالزمان والثاني اما ان يكون محتاجا اليه المتأخر اولا الاول
اما ان يكون المتقدم فاعلا وهو العلي اولا وهو الطبيعي والثاني

اما ان

اما ان يعتبر فيه مبدأ يكون الاقرب منه متقدما وهو الرتبي ولا وهو
الشرف وهذا الوجه انما يتم لو تم بانضمام الاستقراء اليه كما في
الاخير من المناقشة احدها المتقدم بالزمان وهو ان لا يجتمع المتقدم
مع المتأخر في زمان وهو ظ كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض و
كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام بكون لا اقل بالذات والاخر
بالعرض والثاني المتقدم بالطبع وهو الذي لا يمكن ان يوجد الاخر
اي المتأخر الا وهو موجود معه او قبله ليشمل المعدات وقد يمكن
ان يوجد هو وليس الاخر بموجود لا يخفى عليك ان هذا لا يصدق على
تقدم الجزء الصوري على المركب فالاولى ان يقال هو ما يكون
محتاجا اليه المتأخر ولا يكون علة تامة له كتقدم الواحد على الاثنين
قيل ينبغي ان يزاد في تعريفه قيد كونه غير مؤثر في المتأخر ليخرج عنه
المتقدم بالعلية واعترض عليه بانه ان اراد بالمؤثر الفاعل المستجمع
لشرائط التأثير فلا احتياج الى القيد المذكور لخروجه عن قوله وقد
يمكن ان يوجد وليس الاخر بموجود وان اراد المؤثر في الجملة فالتقييد
مضر لان تقدم الفاعل الغير المستجمع على المعلول تقدم بالطبع فاذا
زيد هذا القيد لم يكن التعريف جامعا الثالث المتقدم بالشرف
كتقدم ابي بكر على عمر واعلم ان الترتيب بين الشيئين في الحقيقة
المتنافية مندرج في هذا القسم الرابع المتقدم بالرتبة وهو ما كان
اقرب من مبدأ محدود وكان نسبة الى الحد وسواء كان بحسب
الحس وضعا ان كان الترتيب بحسب ترتيب الصفوف في المسجد منسوبا
الى المحراب او كان بحسب العقل طبعا ان لم يكن الترتيب بحسب الوضع
كترتيب الاجناس والانواع سواء اخذ من الجنس العالي فيكون كل ما
هو على اقدم او اخذ من الشخص فيكون الامر بالعكس والخامس المتقدم
بالعلية وهذا التقدم من جهة العلاقة العقلية التي بين المؤثر المستجمع

لترابط التأثير وبين معلوله فهو بالحقيقة نفس العلية كما هو مصرح به في
كلام بعض الحكماء كتقدم حركة اليد على حركة القلم وان كانا معا في الزمان
اعلم ان ههنا قسما آخر من التقدم وهو ما بحسب الماهية كتقدم مقومات
الماهية عليها مع قطع النظر عن اعتبار الوجود والعدم بل بحسب اصل تجوهر
الذات والذاتي لا يقال انه مندرج تحت التقدم بالطبع لصدق
تعريفه عليه لانا نقول الاشتهر في انه يوجد هذه الاقسام الثلثة من
التقدم اعني بالطبع والعلية وما هو بالماهية قدر مشترك وهو كون
الشيء مفتقرا اليه بالذات فعلى هذا ينبغي ان يكون الاقسام الاولية
للتقدم اربعة لا خمسة لكنهم لم يكتفوا بالقدر المشترك بين الثلثة بل عينوا
منه وهما ما بالطبع وما بالعلية ليحصر التقدم في الاربعة لعدم تعلق
التفصيل في الاقسام مطلوب لاجل نكتة نذكرها الان فاذا لم
يفعلوا كذلك لا طلبا فيجب عليهم ان يذكروا هذا القسم ايضا اي
التقدم بحسب الماهية ولم يهملوه والنكتة هي ان اطلاق التقدم على
اقسامه ليس بحسب المعنى المشترك بينها وان كان على سبيل التفاوت
والتشكيك وذلك المعنى المشترك هو ان يكون للمتقدم من حيث
هو متقدم شيء ليس للمتأخر ولا يكون ذلك الشيء للمتأخر الا وهو
موجود للمتقدم وذلك الشيء هو ملاك التقدم وبحسب اختلافه
تعدده يختلف الاقسام ويتعدد فاذا كان اختلاف انحاء التقدم
تابع لاختلاف المعاني التي فيها التقدم فكان ملاك التقدم
في العلي والطبيعي مختلف فيختلفان باعتباره لان ذلك في الاول
نفس الوجود ومرجعه الى ان الوجود حاصل للمتقدم حيث لم يكن حاصلا
للمتأخر الا حيث يكون حاصلا للمتقدم من دون اعتبار الافادة
والايجاد كتقدم الواحد على الاثنين وفي الثاني وجوب الوجود
فان الوجوب حاصل للعلة في مرتبة امكان المعلول ووجوب وجود

اللفظ فقط ولا بحسب الحقيقة والمجاز بل بحسب

ولا يكون حاصلا للمتأخر

حاصل

حاصل من العلة وان كانا معا في الزمان فكذلك ملاك التقدم
فيما يكون بحسب الماهية يخالف الملاكين فيجب ان يكون هذا
التقدم يخالف التقدمين الآخرين اذ الملاك فيه اصل تجوهر
الماهية وتقويمها فان ماهية الجنس تحصلت في مرتبة لم يتحصل في تلك
المرتبة ماهية نوعه وما تحصلت هذه في مرتبة من المراتب الا وقد تحصلت
تلك معها او قبلها فيكون الجنس تقدم على نوعه باعتبار اصل التقوم
مع قطع النظر عن الوجود فثبت ان هذا نحو آخر من التقدم وان كان
يجمع الثلثة معنى واحد هو التقدم الذاتي اعم من ان يكون التفاوت
في اصل الوجود او في عارضه الذي هو الوجوب او في معروضه الذي
هو الماهية ولا يخفى عليك ايضا ان تقدم الفاعل التام على معلوله
تقدم بالماهية عند الاشراقيين القائلين بالجعل البسيط الذين
جعلوا التأثير والتأثر في اصل الماهية ويتفرع على ذلك كون
الجوهر مختلف الصدق ومقولا بالتشكيك على افراده اذ كان الجواهر
بعضها علة لبعض وهم قد التزموا ذلك وقالوا جواهر العالم الادنى
ظلال لجواهر العالم الاعلى واما اصحاب المعلم الاول فتقدم العقل عندهم
على الهيولى مثلا وكذا تقدم الهيولى والصورة على الجسم ليس الا
بحسب الوجود لا الماهية وليس عندهم حمل الجوهر على العقل متقدما على حمله على
الهيولى وان كان وجود العقل متقدما على وجود الهيولى ولا الهيولى
في انها هيولى مفتقرة الى العقل بل مفتقرة اليه في وجودها وكذا حال
الجسم بالنسبة الى جزئيه اقول ومما يستغرب ان جماعة من المتأخرين لم يجوزوا
التفاوت والتشكيك في ذاتيات الاشياء وماهياتها بوجه من الوجوه
ومع ذلك انهم ذهبوا الى ان الوجود امر عقلي لا تحقق له في الخارج فاخذوا
في الاول راي المشائين من اصحاب المعلم الاول وفي الثاني راي القدماء
والفارسيين فاذا كانت العلة والمعلول كلاهما جوهرين يلزمهم

الاعتراف بان جوهر العلة في باب الجوهرية اقدم من جوهر المعلول مع قطع
النظر عن الوجود اذ لا تاثير ولا تاثر في الوجود عندهم على ما اختاروا
وهم يتحاشون عن ذلك وهذا عجيب منهم واما المتاخرون فقال على ما يقال
المتقدم في معانيه فيكون تقدما بالطبع كذا المعية لكن في المعية قسم
اخر وهو المعية في الوجود مطلقا كمعية شيئين ليس بينهما علاقة ذاتية
ولا يكونان زمانيين حتى يكون المعية زمانية سواء كان احدهما
زمانيا وهو المسمى بالدهر او لا يكون وهو المسمى بالسرمد بل المعية بين
الزمانيات اذا اعتبرت جواهرها وذواتها مع قطع النظر عن تغيراتها الزمانية
معية غير زمانية وقد وقع في كلام الاوائل نسبة الثابت الى الثابت
سرمد ونسبة الثابت الى المتغير دهر ونسبة المتغير الى المتغير زمان و
اعترض عليهم الامام الرازي قايلا في كتاب المحصل ان هذا التهويل
خال عن التحصيل لان المفهوم من كان ويكون لو كان امرا موجودا
في الاعيان لكان اما ان يكون قار الذات فيلزم ان لا يوجد في
المتغيرات وان كان غير قار الذات استحال وجوده في الثوابت وهذا
التقسيم لا يندفع بالعبارات وقال خاتم الحكماء في نقده انه لا
شك ان وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع جسم القار الذات الثابت
الوجود مع الزمان وليس كوقوع القار الذات الباقي مع القار الذات
الباقي كالسماء مع الارض وذلك الفرق معقول محصل سواء كان بتهويل
او غير تهويل وليس معية المتغير والثابت مستحيلا اذا تقرر اختلاف
المعاني فللمصطلحين ان يعبروا عن كل معنى بعبارة يرون انها مناسبة
لذلك المعنى ولا يعنون بالمحصل هناك غير دلالة العبارات على
المعاني **فصل** في القديم والحادث القديم بالذات هو الذي
لا يكون وجوده من غيره وكلما كان كذلك لا يكون اقدم من وجوده
وجود لا في مرتبة وجوده وجود بان يكون بينهما معية ذاتية لا شك انها

التعلق

التعلق بالغير فلا يمكن ان يكون له مادة ولا موضوع ولا صورة ولا فاعل ولا
غاية لان هذه الاشياء توجب التاخر والاحتياج وتسقط الاولية والتقدم
والقديم بالزمان هو الذي لا اول لزمان وجوده كالاجسام الفلكية عند
جمهور الفلاسفة واما الابداعيات العقلية فالحق وجهها عن افق الزمان و
عدم اتصافها بشيء من القدم والحدوث الزمانيين فما ظنك بالله
الجميع فهو ارفع واقدس من ان يقع في الزمان كما قيل ليس عند ربك صباح
ولا مساء فما وقع في بعض الشروح ان القديم بالذات اخص مطلقا من
القديم بالزمان غير مستقيم والمحدث بالذات يكون وجوده من غيره كالممكنات
والمحدث بالزمان هو الذي لزمانه ابتداء فقد كان وقت لم يكن فيه هو
موجودا ثم انقضى ذلك الوقت وجاء وقت هو صار فيه موجودا كاشخاص
الكائنات العنصرية وقد يستعمل كل من القديم والحادث بازاء معنى اخر
اضافي فيقال القديم للشيء الذي هو اعتق واسبق بالقياس الى ما هو قريب عهدا
ويقال للاخر الحادث بالقياس اليه وقد يفسر القديم والحادث الاضافيين
بامرين لان الزمان دخل فيه المسبوق لا دفعة كان سابقا داخلا فيه واما
السابق فقد دخل في زمان ولم يكن المسبوق داخلا فيه وكل حادث
زماني فهو مسبوق بمادة وهي هنا اعم من الموضوع والهيولى فالسابق لان
الحادث الزماني اما ان يكون عرضا او صورة او نفسا ومدة وهذا ظاهر
من مفهوم الحادث الزماني وبيان الحكم الاول قوله لان امكان وجوده
سابق على وجوده لان الامكان قبله اي قبل وجوده ممكنا لذاته بل
ممتنعا لذاته لعدم احتمال كونه موجبا مع سبق العدم وح اما ان يصير
ممكنا في وقت وجوده فيلزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي الى الامكان
الذاتي الى الامكان الذاتي هف لاستلزامه تخلف الذات عن نفسها
واما ان يصير واجبا فيشتد الاستحالة اللزوم الانقلاب مع سبق غيره لو
بالعدم وذلك الامكان امر وجودي اي ثابت وان كان ثبوته على نحو ثبوت

العدميات والاضافيات التي يتصف بها الاشياء في الخارج الا لما
كان الممكن متصفا به قبل وجوده في الواقع اذ لا فرق بين قولنا امكانه
لا وبين قولنا لا امكان له فلو كان الامكان منفيا لم يتصف الحادث
به هذا خلف فثبت ان للامكان نحوا من الثبوت الخارجي وهذا القدر
كاف في ما نحن بصدده من اثبات المادة وما في حكمها للحوادث وعلى ما قررنا
كلام المص يندفع عنه كثير من الشكوك ههنا ان المفارقات ممكنة الوجود
يجب ان يتصف بامكانها قبل اتصافها بالوجود قبلية بالذات فيلزم ان يكون
امكاناتها قائمة بمحل اخر غيرها فكانت مادية هف ووجه الاندفاع
ان اتصافها بالامكان ليس في الواقع بل في مرتبة من مهياتها من حيث هي هي
واما الثابت لها في الواقع الفعلية والوجوب بجعل الفاعل الحق
اياها وتلك المرتبة وان كانت من مراتب الواقع لكن الواقع اوسع منها
فلا ينافي سلب ضرورة الوجود في مرتبة من الواقع ضرورته فيه والسر في
ذلك ان الامكان صفة سلبية والاتصاف بامر سلبي في نحو من انحاء الواقع
لا يوجب الاتصاف به في الواقع بخلاف الامر الوجودي فان الاتصاف به في
مرتبة يوجب الاتصاف به في الواقع وحاصل الكلام ان الامكان في المفارقات
يجامع الفعلية فلا يتكثر بسببها الذات الموصوفة بها بخلاف امكان
الحادث المغاير لوجودها في الثبوت الخارجي فانه يحتاج الى حامل مغاير
يغاير ذلك الحادث كما علمت في بحث الهيولى ومنهم من اجاب عن هذا الشك
بان الامكان في المفارقات بمعنى اخر وهو انه متى عدمت علتها عدمت هي
بخلاف ما نحن فيه فان الحادث يمكن ان ينعدم مع بقاء علته لفساد
يعرض لجوهره وهو غير صحيح اما اولا فلان الامكان الذي هو قسيم الوجوب و
الامتناع مشترك في الجميع بمعنى واحد واما ثانيا فلان قوله معنى الامكان
في المفارقات هو انها ينعدم لو انعدمت علتها فاسد بل الحق ان هذا
المعنى تابع للامكان لانه نفس الامكان سواء كان في الابداعيات او في

الكائنات

الكائنات واما ثالثا فلان انعدام الشيء مع بقاء علته غير معقول اذ الشيء
يجب وجوده بوجود علته ويستحيل عدمه مع دوام علته سواء كانت العلة
بسيطة دائمة او مركبة فاسدة ولو دامت العلة المركبة لدام معها المع فترتب
المع على علته غير متفاوت في الدائم وغير الدائم وذكر شيخ الاشراق في
المطارحات ان اصلح ما يجاب به ههنا ان القوة في الكائنات ليس معناها
الامكان الذي هو قسيم ضروري الوجود والعدم وان كان هذا الامكان
يقع بمعنى واحد على الدائم وغير الدائم بل هذه هي القوة الاستعدادية
التي لا تجتمع مع وجود الشيء والامور الدائمة لا استعداد بها الاستعداد هذا
اقول هذا الجواب ايضا لا يحسم مادة الشبهة اذ مبناها على اخذ الامكان
في الحجة المذكورة بالمعنى القسيم للوجوب والامتناع فاذا اخذ الامكان بمعنى
الكيفية الاستعدادية التي بها يناسب صدور بعض الحوادث دون غيرها
عن جاعلها المتساوي النسبة بحسب ذاته الى الجميع لم يكن تمام الحجة على الوجه
المذكور بل الحق ان الامكان الماخوذ في الحجة هو الامكان الذاتي الذي
يتصف به جميع المهيات لكن الفرق بين المبدع والكائن ان حامل الامكان
في المبدع هو مهيته باعتبار بعض الملاحظات العقلية الذي يحلل العقل
الموجود البسيط فيه الى مهية ووجود ويحكم عليها بالامكان بخلاف الكائن
فان حامل امكانه قبل وجوده شيء اخر غير مهيته فالامكان في الجميع بمعنى واحد
الا ان محله في الكائن كاشف عن مادة سابقة وكيفية حاصلة فيها
يطلق عليها الامكان الاستعدادي بها يرتفع عدم مناسبة ذلك الكائن
لصدوره عن المبدا الفياض وتلك المناسبة حاصلة في الابداعيات
بحسب ذواتها من دون الاحتياج الى امر اخر يقربها الى مبدعها فهي بمجرد
امكاناتها الذاتية ووجود مبدئها الجواد صادرة عنه بخلاف الكونيات
الفاسدة فان الامكان الذاتي فيها غير كاف في صدورها بل لا بد فيها
معه من شيء اخر خارج عن ذاتها يهيئ موادها ويقربها الى فاعلها التام نعم

كونها بعينة المناسبة له ومنها النقض بالامتناع والعدم بان يقال
ما ذكره من عدم الفرق بين امكانه لا ولا امكان له لو كان صحيحا لكان
جاريا فى الامتناع والعدم بان يقال لا فرق بين قولنا امتناعه لا
ولا امتناع له وكذا عدمه لا ولا عدم له فلو لم يكن لكل منهما وجود يلزم ان يكون
الممتنع ممتنعا والمعدوم معدوما والحل فى الجميع ان يقال قولنا امكانه
لا معناه انه متصف بصفة عدمية هى الامكان وقولنا لا امكان له معناه
سلب تلك الصفة العدمية وكما انه فرق بين اتصاف الشئ بصفة ثبوتية
وبين سلب اتصافه بها كذلك ايضا فرق بين اتصاف الشئ بصفة عدمية
وبين سلب الاتصاف بها ووجه الاندفاع ان المقصود من كون الامكان
وجوديا ليس الا كون ثبوته للشئ بحسب الخارج وان كان كثبوت الشئ للشئ
فى ايجاب سلب المحمول فى القضية الخارجية لان هذا القدر من التحقق يكفى فى
بيان ما نحن بصدده من وجود المادة فى الخارج لان ثبوت الشئ لشئ كان
للاخر يستدعى وجوده ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا وامكان
الحادث لما كان صفة ثابتة له فى الخارج حتى يكون القضية التى يقع الامكان
فى محمولها قضية خارجية فان كانت معدولة المحمول او سالبة المحمول يستدعى
نحوا من الثبوت الموجب لتحقق الموضوع فى الخارج والا لم يكن الموضوع موصوفا
به وهذا معنى قوله لا فرق بين قولنا امكانه لا ولا امكان له واما
العدم والامتناع فلا نم ان الاتصاف بهما بحسب الخارج بل الاتصاف بهما
انما يكون بحسب الحقيقة لا بحسب الخارج فنعلم ثبوتهما على الوجه الذى
قررناه لا يستلزم عدم الاتصاف بهما فحصل الفرق هنالك بين قولنا
امتناعه لا ولا امتناع له لان صدق الاول لا يوجب صدق الثانى على انه
لو فرض كون الاتصاف بحسب الواقع لوجب حينئذ وجود موضوع فى
الخارج متصف به لكن ذلك الموضوع ليس مادة لذلك الممتنع بل يكون
مادة لنقيضه كالمنى بالقياس الى الصورة الجوهرية وقال بعض الشارحين معنى

قوله

قولنا امكانه صفة سلبية والصفة السلبية انما يتحقق بتحقق موصوفها
والموصوف ههنا وهو الحادث معدوم فيكون امكان الحادث قبل
وجوده معدوما وهو معنى قولنا لا امكان للحادث قبل وجوده والقائل
لم يتفطن بمعنى الكلام حيث حمله على عدم الفرق بين القولين بحسب المفهوم
وليس كذلك بل المراد ان كون الامكان صفة سلبية يستلزم عدم تحققه
قبل الحادث لعدم موصوفه وهو الحادث وبين المعنيين بون بعيد
اقول هذا الجواب فى غاية الركاكة لوجوه الاول انه لو صح ما ذكره لزم ان لا
يكون الممتنع ممتنعا ولا المعدوم معدوما بعين ما ذكره من عدم الفرق
بين قولنا امتناعه عدمه لا ولا امتناع ولا عدم له الثانى انه معارض
بانه لو كان الامكان وجوديا لم يكن للحادث امكان قبل وجوده اذ الصفة
الوجودية انما يتحقق بتحقق موصوفها والحادث لم يوجد بعد فلم يكن قبل
وجوده ممكنا والجواب بانه قائم بالمادة مشترك الالزام الثالث ان قوله
الصفة السلبية انما يتحقق بتحقق موصوفها ان اريد بتحقق الموصوف تحققه
فى الخارج فمنقوض بالمحمولات الذهنية وان اريد تحققه اعم من تحققه
فسلم واللازم منه عدم اتصاف الحادث بالامكان قبل وجوده اتصافا
خارجيا ولا يلزم منه عدم كونه ممكنا فى نفس الامر وبالحقيقة امكان
الحادث قبل وجوده وصف خارجى لموضوعه فان معناه كون ذلك
الشئ فى موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة
للشئ من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض فى
موضوع وبالاعتبار الثانى يكون كاضافة لمضاف اليه فاتصاف
الموضوع بالامكان خارجى له واتصاف الحادث به قبل الوجود حال
عقلى له لما لم يكن له وجود الحادث الا فى غيره فلم يمتنع ان يقوم امكانه
ايضا بذلك الغير والامكان لا يكون قائما بنفسه اذ لو كان كذلك
لما اتصف به شئ من الممكنات ولما كان اتصاف بعض الاشياء به اولى من غيره.

لان امكان الوجود انما هو بالاضافة الى ما هو اى الامكان امكان الوجود
له اى الماهية والحاصل ان امكان الوجود نسبة بين الوجود وذات الممكن و
النسبة من الاعراض بل هى اضعف الاعراض فلا يكون قائما بنفسه فيكون
قائما بمحل موجود وليس ذلك المحل الموجود نفس ذلك الحادث لعدم
وجوده بعد ولا ذات الفاعل بناء على ما توهم من ان امكان الشىء هو قدرة
فاعله عليه لتعلل اقتدار الفاعل وعدمه بامكان المفعول وعدمه اذ
يقال هذا مقدور لانه ممكن وذاك غير مقدور لانه غير ممكن فلا يكون
الممكن عين المقدور فذلك المحل الموجود اما امر منفصل عن الحادث او
متعلق به والشق الاول باطل لان حامل قوة الشىء لا يكون امرا مباينا عن
الذات عنه اذ ليس كونه امكانا للحادث اولى من ان يكون لغيره فتعين
الثانى وهو المادة فكل حادث يسبقه امكان وجوده وهيولى والهيولى
لا يصح حدوثها الا على سبيل الابداع والا لكان يسبقها هيولى ولكان
فيصير الهيولى صورة او هيئة فيه فلا يكون هيولى وهو محال فلا حادث الا
ماله قوة وجود فى هيولى ثم ذلك اما ان يكون مع المادة كالنفس او عن المادة
كالعشرة او فى المادة كالعرض ثم احتياج الحادث الى المادة من وجهين
احدهما ان استعداد المادة شرط فى وجوده فانه اذا كان الفاعل
مفارقا لا يتغير بحدوث الحادث لتحدد القابل اما فى ذاته او فى حصول
استعداده له بعد عدم كونه مستعدا له لا يلزم من وجود الحادث فى وقت مخصوص
دون غيره من الاوقات ترجيح بلا مرجح والثانى الحاجة الى المادة فى قوامه
او فى فعله الذى به يتحقق تمامه وكماله وهيولى المتفاسدات واحدة والا
لكان الفاسد مع مادته والكائن حدث مع مادته فيكون الهيولى فاسدا
وكائنا وهذا خلف قال الشارح الميبدى لم لا يجوز ان يكون الحادث
جوهرا غير جسمانى حالا فى جوهر اخر كذلك ولم تقم دليل على ذلك او عرضا
قائما بجوهر غير جسمانى فان علوم العقول والنفوس بل كيفياتها النفسانية

عبد على

بها على الاطلاق اعراض موضوعها انما ذوات العقول والنفوس فيثبت
باجسام ولا يمكنهم تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يبطل
ما فرعوا على هذه القاعدة مثل ما سيجىء من ان العقول جميع كمالاتها
بالفعل لان كون بعضها بالقوة يوجب للعقول مادة لان كل حادث كرن م
لا بد له من مادة اقول قد حققنا فى مبحث الهيولى ان جهة الامكان الاستعدادى
والقوة يرجع مطلقا الى الهيولى وان الهيولى لا حقيقة لها الا القوة والامكان
لضعف وجودها وخسة جوهرها فالعقول لتمام جواهرها وشرفها وغلبة
وجودها لا يمكن ان يكون مادة لصورة حادثة او موضوعا لعرض حادث
لعدم القوة والامكان فيها لانها من تمام الهيولى بل عين الهيولى و
ذوات العقول صور مجردة ليست جواهرها جواهر استعدادية بل صور تامة
محضة كما برهن عليه فى كتب المعلمين ارسطو والفارابى وفى كتب الشيخ
الرئيس ايضا كالشفاء والنجاة والتعليقات والمبدأ والمعاد واما النفس
سواء كانت فلكية او انسانية فهى وان كانت محلا للحوادث مثل الاشراقات
العلوم المتجددة الشاخصة من المبادى العالية فاستعدادها لتلك الحالات
المتجددة فيها لاجل تعلقها بالمواد فجهة القوة فيها ايضا يرجع الى
الهيولى فانها قد علمت انها من حيث الذات وان كانت مجردة لكنها
من حيث الافاعيل والانفعالات مادية فما ذهب اليه العلامة من ان
جميع كمالات العقول فطرية لها وليس لها كمال منتظر وتفريعهم ذلك
على المسئلة المذكورة حق لا ريب فيه ولا بطلان يعتريه **فصل** فى
القوة والفعل لفظ القوة كان معناه المتعارف عند الجمهور تمكن
الحيوان من الافعال الشاقة ثم نقل منه الى سببه المسمى قدرة التى هى
بها يتمكن م صفة بها يتمكن من الفعل وتركه بالارادة ونسبتها الى الطرفين بالسوية ثم الى
لازمه وهو كون الحيوان بحيث لا ينفعل سريعا ولا يتأثر عن الشاق ثم عمم
فاستعمل فى كون الشىء مطلقا بهذه الحيثية ونقل ايضا من القدرة الى لازمها

بالنسبة الى المفيد وهو امكان حصوله مع عدمه اى القوة الانفعالية
التي لا تجامع الفعل وهو الذي يتوقف عليه وجود الحادث كما مر و
هذه القوة قد تكون نحو الشيء واحد دون مقابله كقوة الفلك على
قبول الحركة فقط وقد يكون نحو الشيء وضده وقد يكون في شيء نحو القبول
اخر دون حفظه وقد يكون فيه قوة للقبول والحفظ جميعا والاول
كالماء والثاني كالارض والهيولى الاولى فيها قوة قبول سائر الاشيا
وان تخصص قبولها البعض الاشياء دون بعض بتوسط ما هو حاصل فيها كما
تستعد بتوسط الرطوبة لسهولة الانفصال والفرق بين القوة بهذا المعنى
والاستعداد ان القوة تكون قوة على الشيء وضده بخلاف الاستعداد وايضا
يكون بعيدا وقريبا دون الاستعداد ونقل ايضا اسم القدرة الى ما هو
كالجنس لها من المؤثرية التي هي اعم من القدرة ومن الايجابي لما به التأثير فالقوة
بهذا المعنى هي التي ذكرها المصنف بقوله هي الشيء الذي هو مبدأ التغير
في اخر سواء كان من الصور الجوهرية او الاعراض فان مبدأ الحرق من الحل على
[illegible] كان باعتبار الحرارة وليس الحرارة مبدأ هنا المثل [illegible]
اذ القوة بهذا المعنى قد يكون فعلية كالكيفيات الفعلية المعدة لموضوعها
نحو الفعل وقد يكون انفعالية كالكيفيات الانفعالية المعدة لموضوعها
نحو الانفعال وايضا قد يكون مبدأ التغير في المحل ابتداء كصور العناصر
المبادي للكيفيات المحسوسة في موادها ابتداء وقد يكون مبدأ التغير في غير
المحل ابتداء كالنفس الناطقة المقتضية للتغير في البدن وقد يكون
مبدأ التغير في نفسها لكن من جهتين ولذلك قيد المصنف الاخر بقوله
من حيث هو اخر لادراج ما هو مبدأ التغير في نفسه كما لجد الانسان
نفسه الناطقة في الامراض النفسانية فانه يعالج من حيث كونه عالما
ويتعالج من حيث تعلقه بالمادة القابلة التي جهة القبول والمعالجة
دائما فموضوع الحيثيتين مختلف ولا في مثل هذا المقام التغاير الاعتباري

بلغ

فقط

نمطا على ما قرره الشارح والمصنف لما لم يذكر القوة بالمعنى الذي يقابل بالفعل
فالمناسب له الاقتصار على ذكر القوة في العنوان وكل ما يصدر عن
الاجسام في العادة المسماة المحسوسة من الاثار والافعال كالاختصاص
بأين وكيف وحركة وسكون فهي صادرة عن قوة موجودة فيه لان تلك اما
ان يكون لكونه جسما او لامر مفارق او لامر صادر عن الاجسام بالكلية
او لقوة موجودة فيه والاول باطل لاشتراك الاجسام فيه لان الجسم
بما هو جسم موجود متصل بحيث لا نوعيا لا يختلف مقتضاه في الاجسام وان
كان حيث الها باعتبار اخذ سيما الاشراط شيء على ما سنبينه والثاني
ايضا باطل والا لما كان ذلك الصدور او الاثر مستمرا لان الامر الاتفاقية
لا يكون دائمية ولا اكثرية او تأدى السبب الى المسبب اما دائمي او اكثري او مساو
او اقل فالسبب على الوجهين الاولين يسمى سببا ذاتيا وذلك المسبب يسمى
غاية ذاتية وعلى الاخرين سببا اتفاقيا والمسبب غاية اتفاقية كما تحقق
بيانه فاذن هو اى ما يصدر عن جسم من الاجسام عن قوة موجودة فيه
اى في ذلك الجسم وهو المطلوب فصل في العلة والمعلول العلة
لها مفهومان احدهما هو الشيء الذي يحصل من وجوده من حيث هو وجوده
وجود شيء اخر ومن عدمه عدم شيء اخر وثانيهما ما يتوقف عليه وجود الشيء
فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده والعلة بالمعنى الثاني ينقسم الى علة تامة
وهي التي لا علة غيرها على الاصطلاح الاول والى علة غير تامة ينقسم الى
الاقسام التي سيذكرها المصنف واما قوله فيما الكل ما له وجود في نفسه ثم
يحصل من وجوده وجود غيره فهو لا يصلح الا للتعريف بعض الاقسام للعلة
فلا يجوز جعله تعريفا كما فعله بقوله وهي اربعة اقسام مادية وصورية
وفاعلية وغائية لان العلة اما ان يكون جزءا للشيء اولا والجزء ينقسم الى
ما به يكون الشيء بالفعل وهي الصورة والى ما به يكون الشيء بالقوة وهي
المادة والذي ليس بجزء اما ما يكون لاجل الشيء وهي الغاية او ما يكون منه

وان الشيء يفيد بكلية الفارق [illegible] الاجسام و[illegible] [illegible] لبعض دون بعض المخصص [illegible] بعلة المخصص [illegible] وكل ما [illegible] الرابع [illegible]

الشيء وهو الفاعل وقد يخص الفاعل بما منه الشيء المباين من حيث هو مباين ويسمى الشيء المقارن باسم العنصر والمادة وما يضا يغلب اعتبار عليها الى ما منها كالنوع العنصري والى ما فيها كالهيات وربما يجمع الجميع في اسم المادة لاشتراكها في معنى القوة والاستعداد فتكون العلل اربعا وربما يفصل فيكون خمسا والصورة ايضا يختلف بحسب نسبتها الى المادة وفي المجموع منها فالاولى رجا بهما بالاعتبار الاول الى الفاعل وان كانت مع شريك غيرها لانه موجب لافادة هذه العلة وفاقا الاخرية كما علمت في التلازم بين الهيولى والصورة فالصورة وان كانت صورة للمادة لكن ليست علة صورية لها بل فاعلية ومن هنا يعلم ايضا فساد ظن من خصص الفاعل بغير المقارن والقابل اذا كان مبدا المنافية لا يكون مبدءا للصورة لتقدمها عليه بل للعرض لتقومه وكا بالصورة لانه باعتبار ذاته انما يكون بالقوة وما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدا البته ولكن يكون مبدا الهيئة المركبة او لوجود العرض بعد ما تقوم بالصورة فقد تحقق الفرق بين المادة والعلة المادية كما بين الصورة والعلة الصورية فان قلت لا نم انحصار جزء المهية في المادة والصورة فان الجنس والفصل كل منهما جزء المهية مع انهما ليسا بمادة وصورة قلنا الجنس والفصل اذا اخذ مجردا كل منهما عن الاخر اي بشرط لا فهما مادة وصورة اذ المراد بالمادة والصورة ههنا ليس ما يخص الجواهر بل ما يعمها وغيرها من الاعراض سواء كانت في الذهن او في الخارج وان اخذ منهما لا اي لا بشرط فهما ليسا بجزئين للمهية بل جزئيهما للحد دون المحدود داد كل منهما ومن النوع محمول على الاخر فيبين بانه هو والعلل والمعلولات لا يكون كذلك فان قلت الحصر في الاربع منقوض بالشرط المعد وعدم المانع قلت هذه الامور منها ان الفاعل من حيث هو فاعل واما من مصححات العلية من حيث هو معلول وان ما انه علة لا بالذات بل بالعرض اما العلة المادية فهي التي يكون جزءا من المعلول لكن

لا يجب

لا يجب بها ان يكون موجودا بالفعل فيكون فيه قوة وجود المعلول اما يوجد انيته او شركة غيره اما الاول فقد يكون مع تغيرها في نفسها او لا الثاني كاللوح للكتابة والاول فقد يكون مع تغيره في حاله او وصفه سواء كان بزيادة حال او نقصانه او في ذاته وجوهره كذلك الاول كالطين للكوز والابيض للاسود حيث يتغير العنصر في احدهما بزيادة عرض كالحركة وفي الاخر بنقصانه كالسواد والثاني كالمني للحيوان والخشب للسرير حيث يزيد على احدهما كمالات جوهرية حتى يبلغ الى درجة الحيوان وفي سعض عن الاخر بالبحث شيء من جوهره واما الثاني فهو اما مع سخا له مثل الهليلجة للمعجون او لا مثل الخشب والحجارة للبيت والاحاد للعدد ثم العنصر اما عنصر لكل كالهيولى الاولى واما عنصر لعدة امور مثل العصير للخل والخمر والدبس وقد اشرنا قبل هذا ان العنصر الاول يجب ان لا يكون فيه جهة صورية والحق ان العنصر في جميع الاقسام المذكورة ليس الا هو واما العلة الصورية فهي التي يكون جزءا من المعلول لكن يجب بها ان يكون المعلول موجودا بالفعل سواء كان للعنصر قوام بدونها وهو المختص باسم الموضوع او لا وهي المختص باسم المادة على اصطلاح اخر فهي على الاول عرض كالصورة التي للكوز وعلى الثاني جوهر وصورة باصطلاح اخر كالنفس التي للحيوان واما الفاعلية فهي التي يكون منها وجود المعلول وهي قد يكون بالذات كالفاعل الصانع للكوز والطبيب للعلاج وقد يكون بالعرض اما لانه مصحوب بما هو فاعل حقيقة كما يقال الكاتب يعالج فان المعالج بالذات هو لكن من حيث انه طبيب واما لان معلوله بالذات امر اخر يلزمه شيء بالذات الفاعل بالعرض كالشربة المسهلة المنسوب الى سخونة لانه يبرد بالعرض وفعله بالذات استفراغ الصفراء ويتبعه نقصان الحرارة ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلا للصحة وكون مزيل الدعامة علة السقوط الحائط فان معطي الصحة مبدا اجل من الطبيب فقد لا الانحدار الثقل

الطبيعي للتعفن ومن ههنا انكشف ظاهر من ان رفع المانع ليس من جملة
العلل الذاتية وكذا الحكم في امثال ذلك نارًا يجاوره نار وطرح البذر
في الارض والفكر في المقدمات وساير ما يشبه هذه الاشياء مما ليست عللا
بالحقيقة واما الغاية فهي التي لاجلها وجود المعلول كالغرض المطلوب من الكون
واعلم ان المادة والصورة علتان بالذات لتقويم المعلول والفاعل
والغاية علتان لوجوده ولا خلاف لاحد في ان كل مركب له مادة وصورة
وفاعل واما ان لكل معلول غاية ففيه بحث فان من المعلول ما هو عبث
لا غاية فيه ومنه ما هو اتفاقي ومنه ما هو صادر عن المختار بلا داع ومرجح
ومنه ما يكون للغاية غاية وللغاية غاية فلا يكون له بالحقيقة
غاية كما انه لو كان لكل ابتداء ابتداء لكان الجميع اوساطا فلا ابتداء لها
وذلك كالحوادث العنصرية والحركات الفلكية والنتايج المترادفة
للقياسات فلنشرع ببيان هذه الامور في مباحث المبحث الاول في العبث
واثبات غاية ما له اعلم ان كل حركة ارادية فلها مباد مترتبة كما وقعت
اليه الاشارة اتفاقا فالمبدأ القريب هو القوة المحركة اي المباشرة لها وهي
في الحيوان تكون في عضلة العضو الذي قبله هو الارادة المسماة
بالاجماع والذي قبل الاجماع هو الشوق والابعد من الجميع هو الفكر او
التخيل واذا ارتسمت في الخيال او في العقل صورة ما موافقة حركت القوة
الشوقية الى الاجماع فاذا تحقق الاجماع حدثت القوة المحركة التي في الاعضاء
فالحركات الارادية تتم بالاسباب المذكورة فحينئذ نقول ربما كانت
الصورة المرتسمة في القوة المدركة هي نفس الغاية التي تنتهي اليها الحركة
كالانسان اذا ضجر عن موضع فتخيل صورة موضع اخر فاشتاق الى المقام
فيه فتحرك نحوه وانتهت اليه حركته وربما كانت غيرها كما اشتاق الانسان
الى مكان ليلقى فيه صديقا ففي الاول يكون نفس ما انتهت اليه الحركة
نفس الغاية المشوقة وفي الثاني لا يكون كذلك بل يكون المشوق حاصلا

بعد ما

بعد ما انتهت اليه الحركة وربما يكون نفس الحركة غاية المتحرك فقد وضح
ان غاية الحركة في كل حال من حيث كونها غاية الحركة غاية حقيقية اولية
للمبدأ القريب للحركة الذي يكون في عضلة الحيوان لا غاية لها غيرها
بخلاف المبادي التي تتقدم عليها اذ ربما كانت لها غاية غير ما ينتهي اليه
الحركة كما علمت فان اتفق ان يطابق المبدأ الاقرب والمبدآن اللذان
قبله كانت نهاية الحركة غاية للمبادي كلها فليست عبثا واذا طابق ما
انتهت اليه الحركة المشتاق التخيلي دون الفكري فهو العبث فلا بد اما ان
يكون التخيل وحده هو مبدأ الشوق او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس
وحركة المريض او مع خلق وملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية كالعبث
باللحية فيسمى الفعل بالاول جزافا وفي الثاني قصدا ضروريا او طبيعيا
وفي الثالث عادة وكل غاية لمبدأ من تلك المبادي من حيث انها غاية
له اذا لم يبعد فيسمى الفعل بالقياس اليها باطلا واذا تقررت هذه
المقدمات فقد علم ان العبث غاية القوة الخيالية على التفصيل المذكور
فقول القائل ان فعل العبث من دون غاية مطلقا او من دون غاية
هي خير حقيقي او ظني غير صحيح لان الفعل لا يجب ان يكون له غاية بالقياس
الى ما ليس مبدأ له بل بالقياس الى ما هو مبدأ له ففي العبث ليس مبدأ
فكريا اليه فليست فيه غاية فكرية واما المبادي الاخر فقد حصلت لكل
منها غاية تخصه وهي خير بالقياس اليه فان كل فعل نفساني فمن شوق
مع تخيل وان لم يكن ذلك التخيل ثابتا فلم يكن مشعورا به فان التخيل غير الشعور
به وغير بقاء الشعور به كاللاعب باللحية والنائم والساهي ولا بد ان نعلم ان انبعاث
شوقه من عادة او ضجر عن هيئة او ارادة انتقال الى هيئة اخرى او حرص
من القوى المحركة ان يتجدد لها فعل او غير ذلك من اسباب جزئية لا يمكن
ضبطها والعادة لذيذة وكذا الانتقال عن المملول والحرص على الفعل الجديد
كل ذلك بحسب القوى الحيوانية واللذة خير حقيقي للحيوان بما هو حيوان

طبيعي بحسب الخير الانساني فليست هذه الافعال الغائية عن خير حقيقي بالقياس
الى ما هو مبدأ له وان لم يكن خيرا عقليا المبحث الثالث في بطلان
القول بالاتفاق زعم ذيمقراطيس ان وجود العالم انما هو بالاتفاق لان
مبادي وجوده اجرام صغار لا تتجزى كانت مبثوثة في خلاء غير متناه وهي
متشاكلة الطبائع مختلفة الاشكال دائمة الحركة فاتفق ان تصادمت جملة
واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم لكنه زعم ان تكون
الحيوان والنبات ليس بالاتفاق واما انبادقلس فزعم ان يكون الاجرام
الاسطقسية بالاتفاق فما اتفق ان كانت على وجه يصلح للبقاء والنسل
بقي وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق وللقائلين بالاتفاق حجج منها ان
الطبيعة لا شعور لها فكيف تفعل لاجل غرض ومنها ان الفساد والموت في
المشوهات والزوائد ليست مقصودة للطبيعة مع ان لها نظاما ما لا يتغير
كما نشاهدها فعلم ان الجميع غير مقصودة للطبيعة فان نظام الذبول وان
كان على عكس النمو لكن كعكس نظام لا يتغير نوع لا يميل ولما كان نظام
الذبول لضرورة المادة من دون قصد وتوجه للطبيعة اليه فكذلك نظام
النشو لضرورة المادة من دون داع طبيعي ومنها ان الطبيعة الواحدة تفعل
افعالا مختلفة مثل الحرارة تحل الشمع وتعقد الملح وتسود وجه القصار
وتبيض الثوب ومنها ان المطر نعلم جزما انه كائن لضرورة المادة اذ
الشمس اذا بخرت الماء فتخلص البخار الى الزمهرير فلما برد صار ماء ونزل لثقل
ضرورة فاتفق ان يقع في مصالح فيظن ان الامطار مقصودة لتلك
المصالح وليس كذلك بل لضرورة المادة فهكذا نقول في غيره ولنمهد
لدفع هذه الشبهات مقدمة هي ان الامور الممكنة اما دائمية او اكثرية
او حاصلة بالتساوي كقعود زيد وقيامه او على الاقل اما ما يكون على
الدوام او على الاكثر فلا يقال انه اتفاقي واما الباقيان فقد يكونان باعتبار
ما ضروريا وذلك مثل ان يشترط ان المادة في كف الجنين فضلة عن المعروف

منها

منها الى الاصابع الخمس والقوة الفاعلة صادفت مستعدا دائما فاقتضت مادة
طبيعية فصحت ان تخلق اصبع زائدة فعلم انه عند تحقق هذه الشروط يجب
ان يكون الاصبع الزائدة فيكون ذلك من باب الدائم بالنسبة الى الطبيعة الجزئية
وان كان نادرا اقليا بالقياس الى الطبيعة الكلية الانسانية فاذا ثبت
ان الامر الاقلي دائم اذا اخذ بشروطه واسبابه ففي صيرورته المساوي اكثريا
او دائميا مع ملاحظة شروطه واسبابه لم يبق شيء من الامور الموجودة بالاتفاق
انما هي بالاتفاق عند الجاهل باسبابها وعللها واما بالقياس الى مبدا
الجميع والاسباب المكتنفة بها فلم يكن شيء منها اتفاقيا فان عثر حافر
بئر على كنز فهو بالقياس الى الجاهل بالاسباب التي ساقت الحافر الى الكنز
اتفاق واما بالقياس الى من احاط علما بالاسباب المؤدية اليه فليس
بالاتفاق بل بالوجوب فقد تحقق ان الاسباب الاتفاقية حيث يكون
يكون لاجل شيء الا انها اسباب فاعلية بالعرض والغايات غايات
بالعرض فاذا تحققت ما قدمناه فقد علمت ان الاتفاق غاية عرضية لامر
طبيعي او ارادي او قسري ينتهي الى طبيعة او ارادة فالطبيعة والارادة
اقدم من الاتفاق لذاتهما فهما لم يكونا اولا لم يقع اتفاق فالامور
الطبيعية والارادية متوجهة نحو غايات بالذات والاتفاق طار
عليهما اذا قيس اليهما واذا قيس الى اسبابه المؤدية اليه فيكون غاية ذاتية
له طبيعية او ارادية فظهر ان وجود الاشياء التي على سبيل الاتفاق لو
كان للاتفاق مدخل الى بعض افرادها فانما نسب الى انبادقلس وذيمقراطيس
كله بطل واما الجواب التفصيلي عن الشبه المذكورة ففي الاولى ليس اذا عدمت
الروية عن الطبيعة يلزم ان يكون فعلها غير متوجه الى غاية فان الروية
لا تجعل الفعل ذا غاية بل لكل فعل غاية مخصوصة يلزم ان تادى الفعل اليها
لذاته لا بجعل جاعل حتى لو قدر كون النفس المختارة مسلمة عن اختلاف
الدواعي والصوارف لكان يصدر عنها فعل متشابه على نهج واحد من غير

روية كما في الافلاك ومما يؤيد ذلك ان نفس الروية فعل ذو غاية وهي لا
تحتاج الى روية اخرى وايضا الصناعات اذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها
الى روية مع انها ذات غايات بلا شبهة بل ربما يكون الروية مانعة
كالكاتب الماهر لا يروي في كل حرف وكذا العواد الماهر لا يتفكر في كل
نقرة بل اذا روينا وتفكرنا ابتلدنا في صناعتهما فللطبيعة ايضا غايات بلا
روية وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعصمه ومبادرة اليد في حك
عضو بلا فكر وروية وفي الشبهة الثانية ان الفساد في هذه الكائنات تارة
لعدم كمالاتها وتارة لحصول موانع وارادات خارجة عن مجرى الطبيعة اما
الاعدام فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان يبلغ اليها
فالموت والفساد والذبول كل ذلك لقصور الطبيعة عن البلوغ الى الغاية
المقصود وههنا سر ليس هذا المشهد موضع بيانه واما نظام الذبول فهو
ايضا متأد الى غاية وذلك لان له سببين احدهما بالذات وهو الحرارة
والاخر بالعرض وهو الطبيعة ولكل منهما غاية فغاية الحرارة تحليل الرطوبات
وافناء المادة الرطبة وغاية الطبيعة التي في البدن حفظ المادة ما امكن بالمدد
بعد المدد لكن كل مدد ما يكون الاستمداد منه اقل من المدد الاول فيكون
نقصان الامداد سببا لنظام الذبول بالعرض واما الزيادات والتشويهات
فهي كائنة لغاية ما فان المادة اذا فضلت افادتها الطبيعة الصورة
التي تستحقها ولا تهملها كما علمت فيكون فعل الطبيعة فيها بالغاية وان
لم يكن غاية للبدن بمجموعه ولا يلزم ان يكون غاية شيء غاية لغيره وفي
الشبهة الثالثة ان القوة المحرقة لها غاية واحدة وهي احالة المحترق الى
مشاكلة جوهرها واما سائر الافاعيل كالعقد والحل والتسويد والتبييض
وغيرها فهي توابع ضرورية والضروري من جملة الغايات بالعرض عندهم
كما ستعلم وفي الشبهة الرابعة ان ما نقل في سبب المطر سخافة بل السبب فيه
اوضاع سماوية يلحقها قوابل واستعدادات رضية للنظام الكلي واتفاق

بمباهاة

الخيرات

الخيرات وتنزل البركات فهي اسباب لمسبباتها غايات دائمية او اكثرية في
الطبيعة المبحث الثالث ان من المعطلة قوما جعلوا فعل الله تعالى
خاليا عن الحكمة والمصلحة مع انك قد علمت ان للطبيعة غايات وان فعل
النائم والساهي لا ينفك عن غاية ومصلحة لبعض قواه متمسكين بحجج اوهن
من بيوت العنكبوت منها التشبث في ابطال الدواعي والمرجح بامثلة جزئية
من طريقي الهارب وقدحي العطشان ورغيفي الجائع ولم يعلموا ان خفاء
المرجح عن علمهم لا يوجب نفيه فان من جملة المرجحات لافاعيلنا في هذا العالم
امورا خفية عنا كالاوضاع الفلكية والامور العالية ولم يتفطنوا انه مع
ابطال الدواعي في الافعال وتمكين الارادة الجزافية ينقطع سبل اثبات
الصانع فان الطريق الى اثباته ان الجائز لا يستغني عن المرجح فلو ابطلنا
هذه القاعدة لم يمكننا اثبات واجب الوجود ومنها قولهم كون الارادة
مرجحة صفة نفسية لها والصفات النفسية ولوازم الذات لا تعلل كما لا
تعلل كون العلم علما والقدرة قدرة وهو ايضا كلام لا حاصل له فان
مع تساوي طرفي الفعل كيف تخصص احد الجانبين والخاصية التي يعنونها
هذيان فان تلك الخاصية كانت حاصلة ايضا لو فرض اختيار الجانب
الاخر الذي فرض مساويا لهذا الجانب ومنها قولهم بان الارادة متحققة
قبل الفعل بلا اختصاص باجل الاوقات ثم تعلقت بامر دون امر وهذا كاف
في افتضاحهم فان المريد لا يريد اي شيء اتفق اذ الارادة من الصفات الاضافية
فلا يتحقق ارادة غير متعلقة بشيء ثم يعرضها التعلق ببعض الاشياء
نعم اذا حصل تصور شيء قبل وجوده وترجح احد جانبي امكانه تحصل
الارادة متخصصة باحدهما فالترجيح متقدم على الارادة فالحاصل ان المختار
متى كانت نسبة المعلول اليه امكانية من دون داع ومقتض لصدوره يكون
صدوره عنه ممتنعا لامتناع كون المساوي راجحا فان تجويز ذلك من
العاقل ليس الا قولا باللسان دون تصديق بالقلب فذلك الداعي هو

غاية الايجاد وهو قد يكون نفس الفاعل كما في الواجب تعالى لانه تام
الفاعلية فلو احتاج في فعله الى معنى خارج عن نفس ذاته لكان ناقصا
في الفاعلية وستعلم انه سبب الاسباب في كل ما يكون سببا اولا لا يكون لفعله
غاية اولى سوى ذاته اذ الغايات كسائر الاسباب ينتهى اليه فان كان
لفعله غاية غير ذاته فان لم يستند وجودها اليه لكان خلاف الفرض و
ان استند اليه فالكلام عائد فيما هو غاية داعية لصدوره فالغاية حتى
ينتهى الى غاية هى عين ذاته دفعا للدور والتسلسل وقد فرض كونها غير
ذاته هف فذاته تعالى غاية للجميع كما انه فاعل لها ■ المبحث الرابع في
غاية الكائنات المتعاقبة لا الى نهاية اعلم ان من جملة الغايات بالعرض
هو الذى يقال له الضرورى وهو على ثلثة اقسام احدها الامر الذى
لا بد من تقدم وجوده حتى يوجد الغاية مثل صلابة الحديد للقطع
وهذا يسمى نافعا ومن هذا القبيل الموت وامثاله فان الموت غاية
نافعة لنظام النوع وللنفس ايضا الثانى ما يكون لازما للمزوم
الغاية فيكون فى الوجود مع الغاية مثل انه لا بد من جسم ا دكن للقطع
ولكن لا للدكنة بل لانه لازم للحديد الذى لا بد منه الثالث الذى يكون
حصوله مترتبا على حصول الغاية كحدوث الحوادث العنصرية عن حركة
الافلاك وغاية حركتها ما فوقها كما ستعلم ووجود الشر فى هذا العالم
من هذا القسم فاذا تقرر ذلك فنقول اما القول فى الحوادث الكائنة
فيجب ان نعلم ان الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم ليس وجود شخص
معين من النوع بل الغاية الذاتية وجود الماهيات النوعية وجودا مستمرا
فان امكن بقاء شخص واحد منها فلا يحتاج الى تعاقب الافراد فلا يوجد
منها الا واحد كالشمس والقمر وان لم يمكن ذلك فح يحتاج الى الافراد المتعاقبة
للنوع لا من حيث كون الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث ان المطلوب بالذات
متناهية فهذا بيان غاية الطبيعة المدبرة للنوع واما غاية الطبيعة الشخصية

فهي بقاء ذلك الشخص لمعين وليس لها غاية غير ذلك واما الحركة الفلكية
المستمرة فالمقصود منها كما ستعرف استخراج الاوضاع الممكنة من القوة
الى الفعل ليحصل للنفوس بها التشبه بالكامل الذى ليس له كمال منتظر وذلك
لما لم يمكن الا بتعاقب الاوضاع الجزئية لا جرم صارت الاوضاع المتعاقبة
غايات عرضية لحصول الكائنات العنصرية كما سمعت واما المقدمات و
التتابع المترتبة فيجب ان يعلم ان المراد منها هى العلة الغائية انه لا يجوز
ان يكون للفاعل الواحد فى فعل واحد غاية بعد غاية الى لا نهاية واما
ان يكون للافعال الكثيرة غايات كثيرة فذلك جائز وههنا الكل فيما ليس
غاية معينة وليس للنفس فى ذلك القياس سوى تلك الغاية فلا استحالة
فيه واعلم ان النظر فى العلل الغائية هو بالحقيقة افضل اجزاء الحكمة وما
ذكر فى الكتب كالشفاء وغيره فيها اشياء هذه واشياء غير منقحة الا ان الكلام
المشبع والتحقيق البالغ فيجب الخوض فيها وتوفية الحق فى التفصى عن الشكوك
الواردة عليها بقدر الوسع والطاقة وقد بسطنا القول فيها فى كتابنا
المسمى بالحكمة المتعالية فليطلب تحقيق الحق من هناك ومما يمكن ايراده فى
هذا الموضع هو ما نقول انك لو نظرت حق النظر الى العلة الغائية وجدتها
فى الحقيقة عين العلة الفاعلية وانما التغاير بحسب الاعتبار فان
الجائع مثلا اذا اكل ليشبع فانما اكل لانه تخيل الشبع فحاول ان يكمل له
وجود الشبع فيصير من حد التخيل الى حد الشهود والعين فهو من حيث انه
شبعان تخيلا هو الذى يأكل ليصير شبعان وجودا فالشبعان تخيلا
هو العلة الفاعلية لما يجعله فاعلا فالشبعان وجودا هو الغاية
المترتبة على الفعل فالاكل صادر من الشبع المتصور للشبع ولكن باعتبار
تخليصه فعلم ان العلة الغائية لا ينفك عن الفاعل والغاية المترتبة
على الفعل ايضا ترجع اليه بحسب الاستكمال فظهر ان تقسيم الغاية الى ما
يكون فى نفس الفاعل كالفرح والى ما يكون فى القابل والى ما يكون فى

غيرهما ذكرنا فلا يضر تقسيم فان القسمين الاخيرين يرجعان الى القسم الاول
وهو ما يكون في نفس الفاعل فان الباعث لا ينبغي والمحصل لرضاء ان الان
بفعله لا يحصل الا للمطلع بقوه الى نفسه سواء كان المراد من الغاية
ما يجعل الفاعل فاعلا او ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا وكذا التقسيم
الاخير فقد يكون الغاية نفس ما ينتهي اليه الحركة وقد يكون غيره كما
ذكرنا اذ لولا اولوية او طلب انتفاع او فرح يعود الى النفس لم يتصور
الحركة الارادية ويمكن الجواب عن الاخير لا بما ذكره بعضهم من ان المراد من
الغاية في هذا التقسيم والتقسيم الاخر هي النهاية المترتبة على الفعل اذ
قد سبق ان الغاية بهذا المعنى ايضا يجب ان يعود الى الفاعل ويوجب
الظن اذا لم يكن عابثا بل بان المراد منه ان الغاية يجب ان يكون ما النفس ما
انتهت اليه الحركة او غيرها ثم اعلم انه قد وجد في كلامهم ان افعال الله
تعالى غير معللة بالاغراض والغايات ووجد كثيرا في كلام بعضهم انه
تعالى غاية الغايات وانه المبدأ والغاية وفي الكلام الالهي الا الى
الله تصير الامور وان الى ربك الرجعى الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى
فان كان المراد من نفي التعليل عن فعله تعالى نفي ذلك عن غير ما هو عين
ذاته فهو كذلك لما سبق من ان تمام الفاعلية لا يتوقف فيها على غيره
لكن لا يلزم من ذلك نفي الغاية والغرض عن فعله مطلقا فان ما يجعل
علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته كما سيجيء غاية وغرضا في الا
فان قلت العلة الغائية كما صرحوا به هي ما يقتضي فاعلية الفاعل فيجب
ان يكون غير ذات الفاعل لامتناع مغايرة المقتضي للمقتضى قلت كثيرا
ما يطلقون الاقتضاء على المعنى الاعم الذي هو مطلق عدم الانفكاك
مسامحة اعتمادا على فهم المذهب في العلوم كيف ولم يقم برهان
ولا ضرورة على ان الفاعل يجب ان يكون غير الغاية في الحقيقة فان الفاعل
هو ما يفيد الوجود والغاية ما يفاد لاجله الوجود سواء كان عين ذات

الفاعل

الفاعل داخل بهما فانك لو فرضت الغاية امرا قائما بذاته وكان ذلك
الامر مصدر فعل ذاتي لكان فاعلا فقد علم ان مرادهم من الغاية التي (وغاية م)
نفوها عن فعله تعالى هي ما يكون غير نفسه فانه من كراهة او محمدة او ثناء
او ايصال نفع الى الغير او غير ذلك من الامور التي يترتب على فعله تعالى
من دون الالتفات اليها من جانب المقدس واما الغاية التي هي علمه
بنظام الخير الذي هو عين ذاته داعيا له الى افادة الخير كما اشرنا اليه فهو
ما ساق اليه الفحص والبرهان وشهدت عقول الفحول كاذهان الاكابر
والاعيان وقد نص عليه الشيخ الرئيس في التعليقات بقوله ولو ان انسانا
عرف الكمال الذي هو واجب الوجود بالذات ثم كان ينظم الامور التي
بعده على مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام لكان غرضه بالحقيقة
واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال فان كان واجب الوجود بذاته
هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض انتهى ثم نقول كما ان المبدأ الاول
غاية الاشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى ان جميع الاشياء طالبة
لكمالاتها ومتشبهة به في تحصيل تلك الكمالات بحسب ما يتصور في حقها فلكل
منها عشق وشوق اليه ارادياً كان او طبيعيا والحكماء المتالهون حكموا
بسريان نور العشق والشوق في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم
وقد صرح الشيخ في عدة مواضع من كتبه بان القوى الارضية كالنفوس و
الطبايع لا يحرك موادها لتحصيل ما تحتها من المزاج وغيره وان كانت
هذه من التوابع اللازمة لها بل الغاية في تحريكها المواد هي كونها
على افضل ما يمكن لها لتحصيل لها التشبه بما فوقها كما في تحريكات نفوس
الافلاك اجرامها بلا تفاوت انتهى ومن ههنا يتفطن العارف اللبيب
بان غاية جميع الحركات من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها هو
الفاعل الاول من جهة توجه الاشياء المتحركة اليه دون ما تحتها فيكون
غاية بهذا المعنى ايضا وبهذا ظهر سر قولهم لولا عشق العالي لانطمس السافل

ثم لا يخفى عليك ان فاعل التسكين كالطبيعة الارضية كفاعل التحريك
من القوى السماوية وغيرها في ان مطلوبه ايضا ليس ما يحصل في الوجود
كالاين مثلا بل غايته ومطلوبه كونه على افضل ما يمكن في حقه كما اشار اليه
الفارابي بقوله صلت السماء بدورانها والارض برجحانها فان قلت
الغاية وان كانت بحسب الشيئية متقدمة على الفعل لكن يجب ان يكون
بحسب الوجود متاخرة عنه مترتبة عليه فلو كان الواجب تعالى فاعلا
وغاية لزم ان يكون متقدما على وجود الممكنات بالذات ومتاخرا عنها
كذلك قلت تاخر الغاية عن الفعل وجودا انما يكون اذا كانت من الكائنات
واما اذا كانت مما هو ارفع من الكون فلا يلزم بل الغاية في الابداعيات
يتقدم علما ووجودا باعتبارين نعم الكائنات يتاخر عنها وجودا و علهام
ان تقدمت عليها علما فمفعول الواجب تعالى اول الاوايل من جهة
كونه علة فاعلية لجميع الممكنات وعلة غائية وغرضا لها وهو بعينه اخر
الاواخر من جهة كونه غاية وفائدة لصدور الاشياء وشوقا اليه طبعا
وارادة لانه الخير المحض والمعشوق الحقيقي فمصحح الاعتبار الاول نفس ذاته
بذاته ومصحح الاعتبار الثاني صدور الاشياء عنه على وجه يلزمها عشق
يقتضي حفظ الكمالات الاولية وشوق الى تحصيل ما يفقد عنها من الكمالات
الثانوية ليتشبه بمبداها بقدر الامكان وقد علمت الفرق بين الغاية
الذاتية والعرضية فان قلت لما ثبت ان كل فاعل يفعل لغرض غير ذاته
فهو فقير الى ذلك الغرض مستفيض يحتاج الى ما يستكمل به والمكمل يجب ان
يكون اشرف واعلى منه فغرض الفاعل يجب ان يكون ما هو فوقه وان
كان بحسب الظن فليس للفاعل غرض فيما دونه ولا قصد صادق لاجل
معلوله والا لكان القصد معطيا الوجود لما هو اكمل منه وهو محال
ولكنا نرى تحقق بعض المعلولات على حسب ما يقصده قاصد كحصول الصحة
من قصد الطبيب في معالجة المريض وتدبيره اياه لحصول صحته فقد استفاد

الصحة

الصحة من قصده اياها وكونها غرضا له في تدبيره قلت قصد الطبيب
غرضه ليس مفيدا للصحة بل انما يفيدها مبدا اجل من الطبيب وقصده
وهو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها والقصد مطلقا انما
يهيي المادة لا غير والمفيد دائما ارفع من القاصد فالقاصد يكون
فاعلا بالعرض لا بالذات فان قلت كثيرا ما يتبع القصد الى ما هو اخس من
القاصد قلت نعم ولكن اما على سبيل الغلط والخطاء واما لان الفاعل
وان كان في ذاته جوهرا رفيعا اشرف مما قصده ولكن بحسب مخالطته
المواد وقواها التي هي في الحقيقة موجب القصد الى العرض الخسيس يكون
المقصود اشرف منه فان قلت اذا لم يكن للواجب غرض في الممكنات و
قصد الى منافعها فكيف حصل منه الوجود على غاية من الاتقان ونهاية
من التدبير والاحكام وليس لاحد انكار الاثار العجيبة والمنافع الحسنة
الحاصلة في اجزاء العالم على وجه يترتب عليها المصالح والحكم كما يظهر
وبعضها بينه م بالتامل في ايات الافاق والانفس ومنافعها التي بعضها بين وقد
اشتملت عليها المجلدات كوجود الحاسة للاحساس ومقدم الدماغ
للتخيل ووسطه للتفكر ومؤخره للتذكر والحنجرة للصوت والخيشوم للاستنشاق
والاسنان للمضغ والرية للتنفس والبدن للنفس والنفس لمعرفة الباري
جل ذكره الى غير ذلك من منافع حركات الافلاك واوضاع مناطقها و
منافع الكواكب سيما الشمس والقمر مما لا يفي بذكره الالسن والاوراق
قلت الواجب تعالى وان لم يكن في فعله غاية غير ذاته ولا لمصلحة من
المنافع والمصالح التي نعلمها ولا نعلمها وهو اكثر بكثير مما نعلمه لكن ذاته ذات
لا يحصل منه الاشياء الا على اتم ما ينبغي وابلغ ما يمكن من المصالح سواء كانت
ضرورية كوجود العقل للانسان ووجود النبي للامة او غير ضرورية لكنها
مستحسنة كانبات الشعر على الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين و
مع ذلك فانه عالم بكل خفي وجلي لا يعزب عن علمه شيء كما سيجيء كيف وعنايته

كل علة لما بعدها كما مر سبيلنا هذا السبيل من انه لا يجوز ان يعمل علا
لما دونها ولا ان يستكمل بمعلولها الا بالعرض ولا ان تقصد فعلا
لاجل المعلول وان كانت تعلمه وترضى به فكما ان الاجسام الطبيعية من
الماء والنار والشمس والقمر انما تفعل للغير من باب الرشح كما قيل وللارض
من كاس الكرام نصيب وكذا مقصود ملكوت السموات في تحريكاتها ليس
هو نظام العالم السفلي بل ما وراءها من طاعة الله تعالى والتشبه بالخير
الاقصى ولكن يترشح منها نظام ما دونها على ما قيل في الفرس عالم عرب
لا الى اللاهوت غافل بچمان که دشمن است او یا دوست دریا بمحیط
خویش موجی دارد خس پندارد که این کشاکش با اوست فالواجب تعالى
ايضا يلزم من تعقله لذاته الذي هو مبدأ كل خير وجود حصول الممكنات
على الوجه الاتم والنظام الاقوم فهذه اللوازم هي غايات عرضية ان اريد
بالغاية ما يقتضي فاعلية الفاعل وان اريد بها ما يترتب على الفعل
ترتبا ذاتيا لا عرضيا كوجود سادوي وغيرها في الطبايع الهيولانية
فان قلت هذه اللوازم مع ملزوماتها التي هي كون تلك المبادي
على كمالاتها الاقصى يجب ان يكون مقصودة لتلك المبادي لما تصورها
بالذات او بالعرض مع ان المبادي بعضها طبايع جسمانية لا شعور لها
اصلا بما يتوجه اليه قلت نفي الشعور عنها مطلقا مما لا سبيل لنا اليه
بل المحقق بالبرهان نوحدانية ان المحض الطبيعة لو لم يكن لها في فاعليتها
مقتضى الى لما فعلته بالذات واذا لم يكن لمقتضاها وجود الاخير
فلم يخل من الثبوت ولا هو مستلزم للخلو من الشعور وان لم يكن على سبيل القصد
والروية بل الخلو عنه كما في الغرائز الجبلية كالنسج من العنكبوت ولكن لا يفهمون
تسبيحهم فان قلت قد تبين لك من جملة احكام العقل وانه انه على روية
الفاعل وقصده فكيف لا يكون افاعيل المبادي الذاتية على سبيل القصد
والروية قلت هذا النحو من الاسناد لا الحسن به بحال المبادي لنحو من قصرت

اقاعيلها من التدبير والتسخير والتنوير بحفظ كمالاتها لا لاجل الانتفاع الغير منها ولكن يلزمها الانتفاع مم

السحر

وان من شيء الا

انهاهم عن ادراك الغايات الحقيقية ومبادئها وقد مر ان لكل فعل غاية
وغرضا سواء كان مع الروية او بدونها اهذا فقد استوضح من تضاعيف ما
ذكرناه ان المبدأ الاول هو الذي منه ابتدأ الامر واليه ينتهي في الوجود
وانكشف ان الغاية القصوى بالمعنيين كما انه الفاعل والعلة الغائية
للكل والفرق بين المعنيين بوجهين احدهما بحسب الغائية والعرضية
والاخر بحسب الوجود العيني لذاته والتحقق العرفاني لغيره فهو الاول بالاضافة
الى الوجود او صدور سلسلة الكل على ترتيبه واحدا بعد واحد وهو الاخر
بالاضافة الى سير المسافرين اليه فانهم لا يزالون مترقين من منزل الى
منزل الى ان يقع الانتهاء الى تلك الحضرة فيكون ذلك اخر السفر
فهو اخر في المشاهدة واول في الوجود والله عز وجل حيث انبأنا عن غاية
وجود العالم بالمعنى الثاني قال كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف
فدلنا على انه الغاية القصوى لوجود العالم معروفا كما انه الفاعل والعلة
الغائية لموجود كما دلنا على بعض الغايات المتوسطة بقوله لولاك
لما خلقت الافلاك فالغاية الاخيرة بالمعاني الثلاثة لوجود العالم
انما هي وجوده تعالى ولقاء الاخرة لذلك بني العالم ولاجله تم النظام
واليه ينتهي في الوجود الا الى الله تصير الامور ثم اعلم ان المص ذكر من احكام
العلة مسألتين احديهما ان العلة الفاعلية متى كانت بسيطة لا تركيب
فيها اصلا سواء كان بحسب الخارج وبحسب العقل فاذا كانت ذاته بحسب
حقيقتها البسيطة علة لشيء كانت ذاتها محض علة ذلك الشيء بحيث لا
يمكن تحليلها الى ذات وعلة ليكون عليتها لا بنفسها من حيث هي بل
بصفة زائدة او شرط او غاية او وقت او غير ذلك فلا يكون مبدأ البسيط
بل مركبا فالمراد من الفاعل البسيط ان جهة التي بها يتجوهر ذاته هي بعينها
كونه مبدأ للغير وليس ينقسم الى شيئين باحدهما يتجوهر ذاته وبالاخر
حصول شيء اخر عنه كما ان لنا شيئين نتجوهر باحدهما وهو النطق ونكتب بالاخر

وهو صغرى الكناية فاذا كانت العلة بسيطة بهذا المعنى استحال ان يصدر عنها
اكثر من الواحد لان ما يصدر عنه اثنان فهو مركب لان كون الشيء بحيث
يصدر عنه هذا الاثر غير كونه بحيث يصدر عنه ذلك الاثر لامكان
انفكاك تعقل كل منهما عن الاخر وهذا القدر كاف في المطلوب على ما حققناه
ولا حاجة الى قوله فمجموع هذين المفهومين او احدهما ان كان داخلا في
ذات ذلك المصدر لزم التركيب في ذاته بوجه من الوجوه وان كانا خارجين
كان اي الذات مصدرا لهما اي المفهومين والا لم يكن الذات وحدها مصدرا
للاثرين والمفروض خلافه فكونه مصدرا لهذا المفهوم غير كونه مصدرا
لذلك المفهوم وننقل الكلام اليهما فينتهي لا محالة لامتناع التس الى ما يوجب
التركيب والكثرة في الذات والمفصل ان يقال كلاهما خارجان او
داخلان او عينان او احدهما خارج والاخر داخل او عين او احدهما عين
والاخر داخل فانحصر الكل في ستة واللازم من الاول والخامس التس ومن
الثاني والسادس التركيب ومن الثالث كون امر بسيط ماهيتان مختلفتان
ومن الرابع التس والتركيب واياك ان تفهم من لفظ المصدرية مفهومها
لا من الاعتباري الاضافي الذي لا يتحقق الا بعد شيئين ليظهر ان ليس
الكلام بها بل كون العلة بحيث يصدر عنها المع فانه لا بد ان يكون للعلة
خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعين دون غيره وهي التي يعبر
عنها تارة بالمصدر وتارة بالمصدرية ونظرا لكون العلة بحيث يجب عنها
المع وذلك ليتسق الكلام على ما هو المرام حتى ان الخصوص ايضا لا يراد بها
المفهوم الاضافي بل امر مخصوص له ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص و
لا شك في كونه موجودا ومتقدما على المعلول المتقدم على الاضافة
العارضة لهما وح يندفع الايراد على الحجة المذكورة تارة بان المصدرية
امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان فلا يلزم ان يكون معلولا او جزءا من
الفاعل وتارة بان المصدرية لو كانت متحققة في الخارج لم يكن الفاعل

فاعلا

واحدا محضا في شيء من الصدور لانه اذا صدر عنه شيء فقد تحقق هناك
مصدرية مغايرة له منافية لوحدته الحقيقية وتارة بانه لو تحققت المصدرية
لزم تكثر المعلولات بل لا تناهيها فيما اذا صدر عن الواجب شيء فان
مصدريته بعد ما يكون خارجية لا يجوز ان يكون معلولا لامر اخر بل
يكون معلولا للواجب صادرا عنه فيتحقق مصدرية اخرى بالنسبة اليه
ويتسلسل وذلك لانك قد علمت ان المراد من الصدور والمصدرية امر حقيقي
وهو كون العلة بحيث يصدر عنها المع وكلاهما منافية لا في المعنى الاضافي (الذي)
تعرض لهما اخيرا ويكفي في تحقق ذلك الامر فرض شيء واحد هو العلة و
اعترض ايضا بانه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يسلب عن الواحد اشياء
كثيرة كسلب الحجر والشجر عن الانسان وان لا يتصف باشياء كثيرة كاتصاف
زيد بالقيام والقعود وان لا يقبل اشياء كثيرة كقبول الجسم الحركة
والسواد لان مفهوم هذا مغاير لمفهوم ذلك وكذا الاتصاف والقابلية
فيلزم اما التركيب واما التس والجواب ان سلب الشيء عن الشيء واتصافه
به وقابليته له لا يلحق الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي كثرة يلحقها
هي باعتبارات مختلفة فان السلب يفتقر الى مسلوب ومسلوب عنه
متقدم وما نه ولا يكفي ثبوت المسلوب عنه فقط وكذا الاتصاف يفتقر الى
موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول بخلاف الصدور بالمعنى
المذكور اذ يكفي نفس ذات العلة المتقدمة فاذا صدر عنها شيء واحد لم (فيه)
يلزم تعدد الخصوصية بل يحصل حينئذ تقول لو كانت العلة علة
لذاتها فتلك الخصوصية حالة تعرض لذاتها فلزوم تعدد الجهات
انما يكون عند تكثر المعلولات واما عند صدور الواحد فلا يلزم ذلك
بل قد يكون ذات العلة نفس الخصوصية وكتب الشيخ الرئيس الى بهمنيار
لما طلب عنه البرهان على هذا المطلب لو كان الواحد الحقيقي مصدرا
لامرين كا ب مثلا كان مصدرا لا ولما ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين

ذات العلة لو كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى فتلك الخصوصية لزم

قال الامام الرازي في المباحث المشرقية نقيض صدور ا صدور لا صدور ا
لا اعني صدور كما ان الجسم اذا قبل الحركة والسواد والسواد ليس بحركة
فيكون الجسم قد قبل الحركة ما ليس بحركة ولا يلزم التناقض من ذلك كذا
فيما نحن فيه والشيخ قد نص على هذا في قاطيغورياس الشفا بقوله وليس
قولنا ان في الخمر رايحة وليس فيه رايحة هو قولنا فيه رايحة وفيه ما ليس برايحة
فان في الاول القولان لا يجتمعان وفي الثاني يجتمعان قال ومثل هذا
الكلام في الشفا اظهر من ان يخفى على ضعفاء العقول فلا ادري كيف اشتبه
على الذين يدعون الكياسة والعجب ممن يفني عمره في تعليم المنطق وتعلمه
ليكون له الة عاصمة لذهنه عن الغلط ثم لما جاء الى المطالب اعرض عن استعماله
حتى وقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان اقول ان ما ذكره يدل دلالة
واضحة على ان هذا الجليل القدر ما تصور معنى الواحد وكونه مصدرا
لشيء فان مثله كما قال الشيخ فيمن ادعى انه تكلم بالمنطق مع قدوة الحكماء
ارسطاطاليس وهو ان اصعدات هذا الرجل يتمنطق على المشائين فهو ايضا
يتمنطق على مثل الشيخ الرئيس فاضل الفلاسفة الى ذلك سنة غباوة وبلادة
حمقا وسفاهة فانا قد قررنا ان المصدرية بالمعنى المذكور نفس ماهية
العلة البسيطة والماهية من حيث هي ليست الا هي فاذا كان البسيط الحقيقي مصدرا
لا لشيء او لما ليس ا كانت مصدريته لما ليس ا غير مصدريته لا التي هي نفس
ذاته فيكون ذاته غير ذاته قال العلامة الدواني في تتميم كلام الشيخ ان
صدور لا ا ليس صدور ا هو لا صدور ا فما اتصف بصدور لا ا بعد اتصف
بلا صدور ا فاذا كان الصحيحان جاز ان يكون متصفا من حيث بصدور ا
ومن حيثية اخرى بلا صدور ا من غير تناقض لها اذا لم يكن له الا حيثية واحدة
لم يصح ان يتصف بهما للزوم التناقض وتفصيله ان اتصاف الشيء بامر هو لا
اتصافه باخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الشيء لا يتصف بالاخر فلا
يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة وفيه بحث لانا او لا فلان اجتماع النقيضين

فان

في ذات واحدة مستحيل سواء كان من جهتين او من جهة واحدة وشروط التناقض
ووحدات ثمانية مشهورة ولم يشترط احد في التناقض كون الموضوع واحدا
حقيقيا واما ثانيا فلانه نقض باجتماع كل مفهومين متخالفين كالسواد
والحركة في موضوع واحد كالجسم من جهة واحدة لجريان خلاصة الدليل
فيه مع ان كون الاتصاف بهما تناقضا ولم يقل به احد واما ثالثا فلان
تناقض المعاني المصدرية والروابط المفهومات التي من شانها الحمل على
الذوات شيئا فالامور انما يعتبر بحسب هذا الحمل ونقيض صدور
الشيء عن العلة رفع صدوره عنها لا لاصدوره كما ان نقيض وجود الشيء اي
كونه موجودا عدمه لا لاوجوده وان كان كل من اللاصدور واللاوجود
نقيضا النقل الصادر عن الوجود لكن لا ضير في اتصاف الموضوع بهما على
هذا الوجه لانهما ليسا نقيضين بحسب الحمل المذكور اقول لا يخفى على
البصير الحاذق والذكي المحقق ان هذا ايراد على احد بانه الحجر في
حقيقة المصدرية ومن انه ليس المراد منه المعنى الاضافي المصدري
بل هو عبارة عن نفس ذات العلة البسيطة ثم انه قد عورض البرهان
المذكور بوجوه الاول ان كل ما يصدر عن العلة فله ماهية ووجود
ضرورة كونه امرا موجودا وكل منهما معلول فيكون الصادر عن كل علة
حتى الواحد الحق متعددا واجيب بانا لا نسلم كون الوجود مع الماهية متعددا
بحسب الخارج لما تحقق من ان زيادته عليها في التصور فقط ولو سلم
فلا نسلم ان كلا منهما معلول بل المعلول اما على راي المشائين فهو الوجود
او اتصاف الماهية به واما على راي الرواقيين فهو الماهية لا غير الثاني
انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول
الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات
سلسلة واحدة ويلزم من كل موجودين فرضا ان يكون بينهما علاقة
العلية والمعلولية ويلزم منه امتناع وجود الافراد للنوع الواحد لعدم اولوية

عليه بعض الافراد لبعض اخر دون غيرها في التواطي وجميع ذلك ظاهر
البطلان واجيب بان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول مع وحدته
بالذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات على ما سيجي بيانه ولما كانت
هذه الجهات والاعتبارات ليست علل الامتياز بل شروطها وحيثيات
يختلف بها احوال العلة الموجبة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة
في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب تعالى
يصلح ان يجعل مبدء الممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب و
الاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ويحكم بان
الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا
يعقل الا بعد ثبوت الغير فلو كانت لها دخل في ثبوت الغير لكان دورا
واعترض بان تعقلها انما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته والمتوقف
عليها ثبوت الغير لا تعقله فلا دور والجواب ان المراد انه لا يصح الحكم
بالسلوب والاضافات في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير وهو ههنا
السلب مسلوبا والاضافة منسوبا فلا يصح الحكم باستناد ثبوته اليها
للزوم الدور الثالث ان النقطة التي هي مركز الدائرة تصير بمحاذياتها
للنقط المفروضة على المحيط والجواب ان المحاذاة امر اعتباري لا تحقق له
في الخارج فلا يكون معلولا لشي ولو سلم فمحاذاة النقطتين اضافة واحدة
بينهما او لكل منهما اضافة قائمة بها فلا يكون فاعلا للمحاذيات على ما هو
المتنازع فيه ولو سلم فاختلاف الحيثيات ظاهر لا مدفع له الرابع ان
الوحدة المعينة اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنوة لتلك
الجملة ثم اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنوة الاخرى فيلزم من
تعاقب الجمع عليها ان يكون الوحدة الماخوذة فيهما جميعا اثنين اقول
هذا في السخافة والوهن بمنزلة الثالث بل اسخف واوهن فيه كما لا
يخفى والاشتغال بجواب امثال هذه الشبهات تضييع للاوقات من

دون

دون فائدة فان قائلها اما ان لا يقدر على ادراك كون البسيط جهة
بساطته فاعلا للشي فضلا عن اثباته او نفيه او يغلب على طبعه
الجدال والمراد بها الترفع والرياسة وانكار الفلسفة تقربا الى الجهلة
المسئلة الثانية ما اشار اليها بقوله ويقول ايضا ان المعلول يجب
وجوده عند وجود علته التامة اعني عند تحقق جملة الامور المعتبرة في
تحققه والمراد به الاصل الذي لا يخرج عنه شي يتوقف عليه المعلول فالتفسير
شامل للعلة البسيطة لا يقال الامكان شرط في تاثير العلة فلا يتحقق علة
بسيطة لانا نقول الامكان ماخوذ في جانب المعلول لانه من مصححات المعلولية
فما لم ناخذ شيئا ممكنا لم نطلب له علة لا ان فيه اعترافا بتركيب العلة فان
اجزاء المعلول اجزاء للعلة التامة بل لانا نقول الامكان من الامور العقلية
التي لا تحصل لها في نفس الامر فانه عبارة عن كون الشي بحيث ماهيته
لا يقتضي الوجود ولا العدم فنفس ذات الممكن كافية في صدق هذا
المعنى السلبي ولا شك ان الصادر عن الفاعل ليس الا ذات المعلول
الممكن ينتزع منه كالشيئية ونظائرها الا الذات وصفة الامكان كما
انه ليس الصادر عنه مجموع الذات والشيئية والمفهومية والمباينة للعلة مع
ان جميعها معتبرة في المعلول بمعنى ان ما لا يكون شيئا ولا مفهوما ولا
مباينا للعلة لا يمكن صدوره عنها لكن هذه امور عقلية لا يتوقف وجود
المعلول عليها لانه لو لم يكن واجب الوجود حينئذ فاما ان يمتنع الوجود يكون م
وهو محال والا لما وجد والمقدر وجوده والا لم يكن العلة علة او يمكن
الوجود فلا يخلو اما ان يتساوى جانبا وجوده وعدمه فيكون حاله
مع تمام العلة كحاله لا معه فلم يكن ما فرض تمام العلة تماما فلا يكون
جملة الامور المعتبرة في وجوده حاصلة وقد فرضناها حاصلة هف
واما ان يترجح احد الجانبين من غير ان يصل الى مرتبة الوجوب وهو يستلزم
مرجوحية مقابله المستدعية لامتناعه المستلزم لوجوب ذلك الطرف

فان قلت هذا منقوض اما اجمالا فلانه لو صح ما ذكرتم لزم وجوب احد
طرفي الممكن لان عدم احدهما يستلزم استحالة الاخر لاستحالة وقوع احد
المتساويين من غير مرجح واستحالته تستلزم لوجوب ذلك الطرف واما
تفصيلا فلانا لا نم ان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الاخر
والسند ان كلا الطرفين ممتنع في صورة التساوي قلت اما في الاول فلان
معنى الامكان الذاتي ليس تساوي نسبتي الوجود والعدم في الواقع لامتناع
ارتفاع النقيضين او اجتماعهما في نفس الامر بل الممكن لا يكون فيها الا
مع احد الطرفين والامكان كما اشرنا اليه اعتبار عقلي بحسب بعض مراتب
المهية الامكانية اي اعتبارها من حيث هي من دون اعتبار امر معها في
هذه الحالة المهية اي لا اقتضائها للوجود والعدم التي يعبر عنها بالامكان
ليست ثابتة لها في نفس الامر بل في مرتبة المهية الملحوظة بذاتها مع قطع
النظر عن عللها فان كانت هذه المرتبة ايضا من مراتب نفس الامر لكن
الواقع اوسع من تلك المرتبة فالامكان مفهوم سلبي وتحقق السلب في مرتبة
من الواقع لا يوجب تحققه فيه فالحاصل ان الممكن بوصف الامكان غير موجود
في الواقع فاندفع النقض لان مادته غير متحققة واما في الثاني فلان
امتناع طرف لو لم يستلزم وجوب الطرف الاخر لكان جائز الارتفاع
فيلزم اما ارتفاع النقيضين ان وقع ارتفاعه او جوازه ان لم يقع مع
كونه جائزا فكلاهما مستحيلان لان امكان المستحيل مستحيل كوقوعه ثم
ان المعلول يجب وجوده عند تحقق العلة التامة وهذا الوجوب الحاصل
للمعلول هو الوجوب بالغير فلا ينافي الامكان الذاتي المنافي للوجوب
بالذات فيكون واجبا بغيره ممكنا بالذات بل الواجب بغيره لا يحتمل الا
ان يكون ممكنا بالذات لانا لو اعتبرنا مهيته من حيث هي هي لا يجب لها
الوجود والا لزم كونه واجبا بنفسه وبغيره فيلزم توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد شخصي وتحصيل الحاصل ولا العدم والا لزم اما تخلف مقتضى

الذات واما اجتماع النقيضين وقد ظهر من هذا ان من خواص الممكن
صدق قسيميه عليه بالشرايط فان كلا من الواجب بالذات والممتنع
بالذات لا يجوز ان يجب او يمتنع بالغير كما علمت ولا ان يمكن بالغير ايضا لانه لو
اما توارد العلتين او التناقض او تخلف مقتضى الذات **هداية** [illegible]
بما غلب على اوهام العوام من ان تاثير العلة لا يجوز ان يكون حال
وجود الاثر والا يلزم تحصيل الحاصل كون الشيء موجودا لا ينافي تاثير
العلة الفاعلية فيه لان الشيء اذا كان معدوما ثم يوجد فاما ان
توصف العلة بكونها مفيدة لوجوده حالة العدم او حالة الوجود او في
الحالتين جميعا لا جايز ان يفيد وجوده حالة العدم او في الحالتين
جميعا والا لزم اجتماع الوجود والعدم فتعين ان يفيد وجوده حالة
وجوده المستفاد من العلة ولا يلزم تحصيل الحاصل بالمعنى الذي هو محال
فان تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل ليس بمحال بل المستحيل تحصيل
الحاصل بتحصيل اخر غير ما فرض انه حاصل به ابتداء اعلم انك لما عرفت
انه كلما وجدت العلة بجميع جهات التاثير وجد المعلول لعرفت لزوم حكم
عكس النقيض انه كلما انتفى المعلول انتفت العلة اما بتمامها او ببعض جهات
تاثيرها واذا ثبت ان وجود الممكن يفتقر الى وجود علته وعدمه الى
عدم علته ظهر ان العلة التامة لطرفي الممكن اعني وجوده وعدمه امر واحد
يجب بوجودها وجوده وبعدمها عدمه اما عدمه السابق فبعدمها
السابق واما عدمه اللاحق فبعدمها اللاحق فظهر ان كل علة مقتضية
فهي مع معلولها لكن كثيرا ما يقع الاشتباه من اهمال الحيثيات وعدم
الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فما قيل ان الفاعل قد يتقدم
على المعلول فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بل ذاته باعتبار اخر
غير الجهة التي بها يكون فاعلا والغلط الذي نشا من الاوهام العامة
في عدم وجوب كون العلة مع المعلول حيث وجدوا الابن يبقى بعد الاب والبناء

بعلة للنبات والسخونة بعلة للنار انما تثبت من واحد منها بالعرض مكان ما
بالذات فان النباحر كانت علة لحركات اللبنات وانتهاء تلك الحركات
علة لاجتماع مادة وذلك الاجتماع علة لشكل ما ثم انحفاظ ذلك الشكل
فيما يوجبه طبيعة اللبن من الثبات على نحو من الاجتماع وكذا الاب علة
لحركة المني الى الرحم واما تصويره حيوانا وبقاؤه حيوانا فعلته واهب
الصور وكذا النار ليست علة للسخونة بل لان سطل البرودة المانعة
لحصول السخونة واما حصول السخونة في الماء واستحالته الى النار فبالفاعل الفاعل
على الذي يكسو لعناصر صورها وقد برهن على ان علة كل جسم امر عقلي
بالضرورة كما اشير اليه في مبحث التلازم بين الهيولى والصورة فكيف
يكون نار علة لوجود نار ولا نار احق بالتقدم من نار اخرى وبالجملة
فكل نوع متفق الافراد في المعنى النوعي لم يكن لها بد من وجود علة خارجة
عن النوع فقد ثبت ان العلل السابقة ليست عللا بالذات فهي معدات
ومعينات وبالجملة علل بالعرض فالفاعل بالحقيقة مبدا الوجود ومفيده
كما في عرف الالهيين واما ما يطلق عليه الفاعل في الطبيعيات مما لا يفيد
وجودا غير التحريك فقد دريت انها معدة وليست علة بالذات فالجسم
لاشتماله على الهيولى التي هي محض القوة والامكان لا يكون علة للوجود
والتحصيل وكذا الصورة اذ لا وجود لها من دون الهيولى والايجاد موقوف
على الوجود فلو كان الجسم او صورته علة لوجود شيء لكان العدم معيدا
للوجود فلا استقلال لهذه الاشيا في الايجاد بل الحوادث تستند في الايجاد
اليها والصحت فهي تكون لامداد علوي فانما هي روابط للوجود ومصححات
وشرايط ومعدات ولما ثبت ان حط العلة من الوجود يجب ان يكون
اوكد من المعلول فالعرض لضعف وجوده لا يكون علة لوجود الجوهر ولا
المركب علة للبسيط لتقدم البسيط عليه فلا يكون جسم علة لعقل او
نفس ولا المحسوس علة للمعقول ولا المتعلق علة للمفارق فهذا ما استقر عليه

رای الحکما

رای الحكما وقد اشتهر من الفلاسفة الاقدمين ان المؤثر في الوجود مطلقا
هو الواجب تعالى والفيض كله من عنده وهذه الوسايط وان كانت
عشق لافعاله كالاعتبارات والشروط التي لا بد منها في ان تصدر الكثرة
عنه تعالى فلا دخل لها في الايجاد بل في الاعداد وربما استدل عليه
بعضهم بما حاصله ان الذي هو بالقوة سواء كان عقلا او جسما لا يفيد
وجودا اصلا والامكان للعدم الذي هو القوة اشتراط في اخراج الشيء
من القوة الى الفعل فيكون العدم جزء علة الوجود وهو محال وهذه الحجة
وان استحسنها القوم لكن يرد عليها امور احدها ان الامكان المعبر عنه بالقوة
وان كان امرا ثابتا للممكن الموجود باعتبار ذاته لكنه غير ثابت له في
نفس الامر انما الثابت له فيها هو الفعلية والوجوب بتحصيل الفاعل اياه
وهذا الاعتبار وان كان في مرتبة من مراتب الواقع لكن لا يجب اتصاف
الموجود في الواقع على ما علمت ان الواقع اوسع من تلك المرتبة وثانيها
انه سلمنا كون الامكان صفة ثابتة للممكن في الواقع لكن لا يلزم من ذلك
انه اذا كان فاعلا لشيء يكون فاعلا له بحيثية كونه ممكنا بل الفاعلية
من جهة وجوده كما ان ثبوتها للوتيرة الحيوان شك لا مدخل له في تحريكه
واحساسه ولو سلم ان فاعليته لا تحصل الا بامكانه لكن لا يلزم كونه
جزء المفيد الوجود بل ربما يكون شرطا وخارجا كما ان مدخلية الهيولى
في تاثير الصورة عندهم يجوز ان يكون لها تاثير انما هي لتعيين وضع
الصورة وتخصيص اثرها بها الا ان يكون المادة هي الفاعلة القريبة
كيف ولو لم يكن عندهم مدخلية للامكان ولو شرطا لانتقضت قاعدتهم
في صدور الافلاك عن العقول بواسطة جهة الامكان والامكان
عدمي فاين المخلص من واسطة الامكان وثالثها ان الامكان وان
كان صفة ثابتة للممكن لا ليس ذات الممكن وحقيقته محض حيثية الامكان لكن م
حتى لا يكون لها حيثية اخرى سوى كونه ممكنا وخصوصا عند المشائين القائلين

بان الوجودات العارضة للماهيات حقايق متخالفة والذوات المشتركة في
مفهوم شامل عرضي لها فكيف يلزم من نفي وسائط الامكان نفي وسائط
الوجود فلا يمكن التمسك في اثبات هذا المطلب الشريف بتلك الحجة
الضعيفة واما ما ذكره صاحب الاشراق في الهياكل بقوله والجواهر
العقلية وان كانت فعالة لانها وسائط جود الاول وهو الفاعل
كما ان النور القوي لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال بالانارة فالقوة
القاهرة الواجبية لا تمكن الوسائط لوفور فيضه وكمال قوته وفي حكمة
الاشراق بقوله وكما لم يصح استقلال النور الناقص بالتأثير في مشهد نوره
معه ودون غلبة النور العالي عليه في نفس ذلك التأثير فنور الانوار هو الفاعل
مع كل واسطة والمحصل فعلها والقائم على كل فيض فهو الخلاق المطلق
مع الواسطة ودون الواسطة ليس شأن ليس فيه شأنه فهو وان كان في
الضوء والشأن اقوى من الحجة التي تمسك بها العالم بقواعد حكماء الفرس
والاقدمين بل يمكن تتميمه بقواعد اشراقية لكن بحسب ظاهر الامر اقناعي
لا يجوز الاقتصار به في اسلوب المباحثة والمناظرة ولنا بفضل الله و
رحمته برهان حكمي على هذا المقصد الشريف اوردناه في كتابنا المسمى
بالحكمة المتعالية **فصل** في الجوهر والعرض كل موجود فاما ان
يكون مختصا بشيء ساريا فيه اي مختصا بالنعت له او لا يكون فاذا كان
الواقع هو القسم الاول يسمى الساري حالا والمسري فيه محلا وقد فصلنا
الكلام في تفسير الحلول فتذكره ولا بد ان يكون لاحدهما حاجة الى صاحبه
في الوجود والا امتنع الحلول بالبديهة فلا يخلو اما ان يكون المحل محتاجا
في الوجود الى الحال فيسمى المحل هيولى والحال صورة او بالعكس فيسمى المحل
موضوعا والحال عرضا ومما قررنا من تقييد الحاجة بالوجود اندفع ما
قال الشارح المبدي المناسب ان يقال الاقسام اما ان يكون من
الطرفين وهما الهيولى والصورة او من طرف الحال فقط وهو العرض في محله

موضوع

موضوع ثم ان الموضوع اخص مطلقا من المحل كما ان العرض من الحال ومن وجه من
الحال كالعرض من المحل وبين الموضوع والعرض مباينة كلية ان اريد
بالموضوع المحل القائم بنفسه كما فسره بعضهم وجزئية ان اريد به المحل
المستغني عن الحال كما خرج من التقسيم قال بعض الشارحين الجوهر غير خارج
من التقسيم مع ان الفصل معنون به ويلزم التكرار في ذكر الهيولى والصورة
في الهيولى والصورة كما سيجيء اقول ما ذكره المقسم اولا انما هو تقسيم الموجود
الى الحال والمحل والمدعى فيه بيان اقسامهما الاولية واما ما ذكره بعد
ذلك فهو لبيان مفهوم الجوهر والعرض واقسامهما الاولية وكون الهيولى
والصورة تارة من اقسام المحل والحال وطورا اخر من اقسام الجوهر مما لا
محذور فيه اذ يجوز ان يكون شيء واحد قسما لامور كثيرة بحسب اختلاف
اطوار التقسيم فاذا ثبت هذا فنقول الجوهر هو الماهية التي اذا وجدت في
الاعيان كانت لا في موضوع واعلم ان لفظة في وان كانت مستعملة في معان
كثيرة اما بالاشتراك او بالاستعارة التشبيهية كما يقال في المكان وفي
الزمان وفي الحقيقة وفي العرض وفي الغاية وفي الكل وفي الكلي الى غير ذلك
من العشرة الا انها يعني بها في قولهم الجوهر ماهية في الوجود لا في الموضوع — في تعريف الجوهر وفي الموضوع في تعريف العرض
الاختصاص الناعت فلا حاجة الى مميز يخرجه عن المشاركات في ما يجمع
لاجل لفظة في كالشيوع والجامعة بالكلية حتى يبان عن كون الخاص في
العام وكون الشيء في الزمان والمكان وبعدم جواز الاستقلال للامتياز
عن المكان والخصب وغيره اما اللفظ اذا كان مشتركا لم يكن ما ذكر من
القيود الا صلاحا معنويا ولا يحتاج الى مميز بل ينصرف الى معناه المراد بقرينة
لفظية او معنوية لا يقال الجمع لكل الاشتمال والاحاطة فيكون مشتركا
معنويا لانا نقول يرجع الكلام في الاشتمال والاحاطة الى الظرفية
ولا شك ان ظرفية الزمان ليس بمعنى ظرفية الكون للماء وكون الشيء في
الحركة وكون الحركة في الشيء وحينئذ اي حين ايراد لفظ الماهية في تعريفه

يخرج عن واجب الوجود اذ ليس له وراء الوجود مهية اذ المراد بالمهية ما يكون
غير الوجود او ما يوجد الكلية فيه وقد علمت في صدر الكتاب بان الصور
المعقولة للانواع الجوهرية جواهر وان كانت اعراضا قائمة بالذهن بحسب
خصوص هذا النحو من الوجود لصدق مفهوم الجوهر عليها على مذهب
القائلين بحصول حقايق الاشيا في الذهن دون امثالها واشباحها واما
عند القائلين بالامثال والاشباح فلا يكون تلك الصور الا اعراضا فقط
موجودة بوجود خارجي كساير الاعراض القائمة بالنفس واما العرض
فهو الموجود في الموضوع قيل الانسان مثلا هو المهية التي اذا وجدت في
الخارج كانت في موضوع لذلك يلزم كون الصورة العقلية للجوهر جوهرا و
عرضا معا كما التزمه بعضهم اقول لا استبعاد في كون شيء واحد جوهرا
ذهنيا وعرضا خارجيا وايضا اندراج شيء واحد تحت مقولتين بان
يكون صدق احديهما عليه بالذات وصدق الاخرى عليه بالعرض مما لا قدح
فيه ولا بطلان يعتريه فكما ان الانسان في الخارج مندرج تحت مقولة
الجوهر بالذات وتحت مقولة الكم والكيف والاين وغيرها بالعرض كذلك
الامر الحاصل منه في الذهن مندرج تحت مقولة الكيف بالذات ومتحد
مع حقيقة جوهرية اتحادا عرضيا فيكون مندرجا تحت مقولة الجوهر
بالعرض فيكون شيء واحد جوهرا وعرضا من جهتين ويكون قد حصل مهية
الجوهر في الذهن من دون انقلاب الى الكيف كما ارتكبه السيد وارتكاب
ما ارتكبه المحقق الدواني من اطلاق الكيف على العلم والصور النفسانية من
باب التجوز والتشبيه ولعل هذا اجود المسالك في دفع الاشكالات الواردة
على القول بالوجود الذهني وزيادة تفصيل المقام مع التحفظ على قاعدة
انحفاظ الذاتيات مع تبدل الوجودات ان المعقولات النفس الانسانية
فوع انواع المعقولات الكلية عن الاعيان الخارجية ولا شك انه عند
انتزاع هذا المعقول المنتزع منها تتكيف نفسانية هي علمها والحكما قالوا

اذا

اذا فقسنا حالنا عند العقل لم نجد الا هذه الصورة العقلية فتلك
الكيفية النفسانية هي هذه الصورة العقلية فهي قائمة بها فانا عرفنا فلذا
فسروا العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ولما دل الدليل
على انه يحصل الحقايق انفسها لا من حيث وجودها العيني في الذهن
صرحوا بان العلم بكل مقولة من تلك المقولة فاشكل الامر واشتبه
النحو واسع الاشكالات المشهورة المسطورة في الكتب الحكمية والكلامية
كما لا يخفى على المتتبع وتحقيق الحق فيه انه كما يوجد في الخارج شخص كزيد
ويوجد معه صفاته واعراضه كالابيض والضاحك والماشي وغيرها
فهي موجودات بوجود زيد فان في الخارج ما هو زيد بعينه الابيض و
الضاحك والكاتب ولا يلزم من اندراج زيد تحت الجوهر بالذات كون
الجوهر ذاتيا لذات يكون ذاتيا لتلك المفهومات ايضا فكذلك الموجود
الذهني فان من جملة الحقايق الكلية العلم وهو من انواع مقولة الكيف
بالذات واذا وجد فرد منه في الذهن فانما تعين في تلك المقولة بان يتحد
بصفة المعلوم كما ان الجسم انما يوجد في الخارج اذا كان فيه متشكلا
متحيزا وبها يتعين حقيقة هذا الجسم كذلك العلم انما يوجد فرد منه في
الخارج اذا اتحد بحقيقة المعلوم فكان العلم جنسه القريب والكيف جنسه
البعيد وتعينه وتحصله انما هو بانضمام الحقيقة المعلومة اليه واتحاده معه
بحيث يكون في الواقع ذاتا واحدة مطابقة لهما فهذه الذات الواحدة
علم من حيث جنسها القريب وكيف من حيث جنسها البعيد ومن مقولة
المعلوم من حيث تحصلها وتعينها كما ان زيدا في الخارج حيوان من حيث
جنسه القريب وجوهر من حيث جنسه البعيد ومن مقولة الكم والكيف وغيرها
من حيث وجوده وتشخصه فاتحاد المعلوم معها اتحاد العرض مع المعروض
فصار العلم من مقولة الكيف والكيف ذاتي له من حيث انه علم وهو في الواقع
عين حقيقة المعلوم وعلى هذا لا يتوجه الاشكال بان العلم لكونه من صفات النفس

٣٥٩

وجب ان يكون من مقولة الكيف ومن حيث ان حقيقة المعلوم وجدت في
الذهن وجب ان يكون من مقولة المعلوم فيلزم ان يكون حقيقة واحدة
من مقولتين وكذلك ساير الاشكالات من لزوم كون الذهن متصفا
بالحرارة والبرودة واجتماع الضدين واتصاف النفس بصفات الاجسام
وحصول السموات بعظمتها في العقل عند تعقلها كلية وفي الخيال عند
تخيلها جزئية لان محصل هذا التحقيق ان العلم من مقولة الكيف دايما
بالذات لكونها حذ فيه مفهوم المعلوم متحد معه في الذهن ومن تلك
المقولة بالعرض كما ان زيدا من حيث انه من مقولة الجوهر ومن حيث انه
اب من مقولة المضاف وقد ذهب المحقق الدواني تبعا للعبارات
القدماء ان العرض والعرضي متحدان بالذات متغايران بالاعتبار
فان الابيض والبياض امر واحد بالذات مختلف من حيث اخذه لا بشرط
شيء او بشرط لا شيء كما ان الصورة والفصل واحدة بالذات متغايرة
بالاعتبار المذكور وعلى هذا القياس لحو ساير الاشكالات بان يقال
الكيفية العلمية قد يكون متحدا مع مفهوم اجتماع الضدين وشريك البارى
اتحادا عرضيا فذلك المفهوم كيفية خارجية متحد اتحادا عرضيا مع تلك
الحقايق اما مطلقا او من بعض الوجوه فافهم ذلك ثم احسن اعمال
رويتك ثم الجوهر ان كان محلا اى لجوهر آخر بحيث يتحصل منهما وحدة طبيعية
ونوع طبيعي فهو الهيولى وبما قيل من ان المحل اندفع النقض بالجسم باعتبار
كونه محلا للاعراض وبالنفس باعتبار كونه محلا للصور الجوهرية وان كان
حالا فهو الصورة بالشرط المذكور فتامل وان لم يكن حالا ولا محلا فان كان
مركبا منهما فهو الجسم الطبيعي وان لم يكن كذلك فهو المفارق فان كان
متعلقا بالاجسام تعلق التدبير والتصرف فهو النفس والا فهو العقل في
هذا التقسيم نظر فان كون الجوهر المركب من جوهرين الحال والمحل منحصرا في
الجسم الطبيعي غير معلوم لجواز تركب جوهر عقلي او نفسي من جزئين هما بمنزلة

الهيولى

٣٦٠

الهيولى والصورة في الاجسام فالاولى في التقسيم ما ذكر في المطارحات
هو ان الجوهر اما نوع جسماني او جزؤه او خارج عنه متعال عنه والمفارق
ينقسم الى ما يدبر الاجسام وهو النفس والى ما لا يدبرها ولا يكون له معها
علاقة ما وهو العقل والجوهر الذي هو نوع جسماني كالسماء والنار
والماء وجزؤه الحال والمحل اما الصورة نوعية كالنارية وجنسية والهيولى او ما
طبيعة الجسم جزء لانواعه جزؤه من اجزائها هذا على قاعدة من جعل الجسم صورة نوعية
جزئية واخرى طبيعية تقبل حصر الجواهر في الخمسة منقوض بالمكان عند
القائل بكونه بعدا مجردا جوهريا اقول القائل به لا يقول ببعض من
الخمسة والقائل بها لا يقول بالبعد المجرد وقد اشرنا الى ان التقسيم على
راى بعض الحكماء والجوهر ليس جنسا لهذه الخمسة اذ لو كان جنسا لكان ما
يدخل تحته مركبا من جنس وفصل بناء على ان كل ما له جنس له فصل وليس
كذلك لان النفس ليست مركبة منهما لانها تعقل الهيئة البسيطة الحالة
فيها او تعقل كل هيئة يستلزم حلولها في الذات العاقلة فاذا كانت
الهيئة المعقولة بسيطة فلا يكون مركبة والا لزم بانقسامها انقسام الهيئة
البسيطة الحالة فيها ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل وفيه
نظر لان استجابة انقسام المحل انقسام الحال انما يكون في القسمة المقدارية
بانواعها دون القسمة المعنوية وان كانت لاجزاء خارجية من المادة والصورة
فضلا عن الاجزاء العقلية المحمولة على انه لا يلزم مما ذكره عدم جنسيته الا
لبعض ما تحته وهو لا يستلزم المطلوب من نفي جنسيته للجميع كما هو الظاهر من
كلامه والقائل ان يقول في نفي جنسية مفهوم الجوهر للجواهر ان الماهية التي
يحمل عليها الجوهر اما ان يكون بسيطة فهي مما لا جنس لها او لا فاحتاجت
الى فصل يميزها عن النوع الآخر الداخل تحت جنسها فيكون تلك الماهية
مركبة وقد فرضناها بسيطة هف فاذن الماهيات البسيطة التي يحمل عليها
الجوهر ليست انواعا له ولا الجوهر يكون جنسا لها وان كانت الماهية التي يحمل

> النفس م

> او مركبة فان كانت بسيطة م

عليها الجوهر مركب وكل مركب ففيه اجزاء بسيطة كما علمت فتلك الاجزاء اما ان
يكون غنية عن الموضوع او لا فان لم يكن كان الجوهر متقوما بما يحتاج الى
الموضوع والمتقوم بما يحتاج الى الموضوع لا يكون غنيا عن الموضوع فلا
يكون جوهرا وقد فرض جوهرا هف وان كانت تلك الاجزاء غنية عن الموضوع
فصدق عليها انها جوهر صدقا عرضيا لا صدق الجنس لانواعه فاذا كان الجوهر
خارجا عن جميع الاجزاء كان صدقه على الكل صدقا عرضيا لا ذاتيا فلا يكون
جنسا لشيء من الماهيات هذا غاية ما يتمسك به القائلون بعدم جنسية الجوهر
والجواب عنه بوجهين احدهما النقض بجنسية سائر المقولات بل سائر الاجناس
مطلقا لجريان مثل هذا الدليل فيها والثاني ما اوردناه في الاسفار الاربعة
وهو الوجه الذي يحل بها العقدة في الطرفين ومن اراده فليطلب من هناك واعلم
انه قد تقرر عندهم ان الجنس في المركبات الخارجية مأخوذ من المادة والفصل
من الصورة وثبت ايضا ان الجنس عرضي بالقياس الى الفصل كما ان الفصل
خاصة له ومن هاتين المقدمتين يلزم خروج الصور النوعية والجسمية عن
حقيقة الجوهر وجنسيته بمعنى ان اندراجها تحت مفهوم الجوهر كاندراج
الملزومات تحت اللازم العرضي لا كاندراج الانواع تحت جنسها لا يقال
عدم كونها جوهرا في ذاتها يستلزم كونها عرضا مندرجا تحت احدى
المقولات التسع العرضية ويلزم تقوم الجوهر بالعرض لانا نقول لا نم ذلك
فان الماهيات البسيطة خارجا وعقلا ليست داخلة في ذاتها تحت شيء من
المقولات ولا يقدح هذا في حصر المقولات في العشر كما صرح به الشيخ في
قاطيغورياس الشفا من ان المراد بالحصر الممكن فيها هو ان كل ما ادركت
الاشياء احد نوعي هو مندرج تحت واحد منها بالذات ولا يجب ان
يكون لكل شيء حد ولا لازم لشيء بل من الاشياء ما تصور نفسها لا تحدها
كالوجود وكثير من الوحدانيات فان قلت يلزم مما ذكرت نفي جوهرية
النفس الانسانية في حد ذاتها مع تجردها وبقائها بدون بدنها وهو مستبعد جدا

بيان

بيان الملزوم ان الانسان مركب من شيئين البدن الذي هو مادته والنفس التي
هي صورته فيكون صورته التي هي نفسه خارجة عن حقيقة الجوهر وجنسيته
بالبيان المذكور قلت يمكن ان يجاب عنه بان النفس الانسانية لها
اعتباران احدهما كونها صورة ونفسا والاخر كونها ذاتا في نفسها مع
قطع النظر عن تدبيره وتصرفه في البدن ومناط الاعتبار الاخر كونها
موجودة لنفسها وبعد تمهيد ذلك نقول كون الشيء واقعا بحسب اعتبار
وجوده في نفسه تحت مقولة لا يوجب كونه واقعا باعتبار اخر تحت
تلك المقولة بل ولا تحت شيء من المقولات اصلا فالنفس وان كانت بحسب ذاتها
جوهرا او بحسب نفسيتها داخلة في مقولة المضاف كما لم يكن يجب كونها
جزء الجسم باعتبار وصورة مقومة لوجوده باعتبار اخر لا يجب ان يكون جوهرا
كما في سائر الصور المادية على ما سبق فكون النفس جوهرا مجردا من حيث كونها
مقومة لوجود الجسم صادقا عليها وعلى الجسم بالمعنى الذي هو به مادة
مع الجسم بالمعنى الذي هو به جنس غير صحيح عندنا وان كان خلاف
المشهور وما عليه الجمهور فان كونها حقيقة شيء وكونها جزء حقيقة شيء
اخر ولا عجب الاتفاق بين الاعتبارين وبما ذكرنا ارتفع الاشتباه وزال
الاشتباه بالذي وقع لبعضهم في حصول التركيب الحقيقي بين المجرد و
المادي بحيث يكون مجموعهما امرا واحدا بالحقيقة وظهر وجه التفصي
عما ذكره السيد الشريف في حواشي حكمة العين بقوله لما ان الانسان
ماهية مركبة من جزئين احدهما البدن المادي والثاني النفس المجردة
فليس كذلك لان كلا منهما بحسب اجزاء النفس تحت الجوهر المجرد
والبدن تحت الجوهر المادي فلا تركيب منهما اصلا اذ قد بينا ان
حال النفس من جهة كونها صورة ومقومة غير حالها من جهة ذاتها
ثم اعلم ان ههنا طريقة اخرى في نفي جوهرية النفس وما فوقها من
العقول بمعنى عدم كون الجوهر جنسا لها وهي انك لو نظرت حق النظر الى ما

الاعتبار الاول كونها
موجودة لغيرها ومناطه

بنية الشيخ الالهى صاحب كتابى التلويحات وحكمة الاشراق من كون
النفس وما فوقها حقيقة نورية باصطلاح حكمة الاشراق وكونها انية
صرفة باصطلاح التلويحات والمال واحد اذ الظهور والوجود مفهوم واحد
وحقيقة واحدة وقد بين بالاصول الاشراقية كون النور والوجود حقيقة
بسيطة لا جنس لها ولا فصل والاختلاف بين افرادها ومراتبها ليس بامر
ذاتى ولا بامر عرضى بل الاختلاف بينها انما هو بمجرد كمال بعضها ونقص الاخر
فى اصل الحقيقة النورية الوجودية لعلمت منه ان الذوات المجردة النورية غير
واقعة تحت مقولة وان كانت وجوداتها لا فى موضوع فعليك بهذه
القاعدة فان لها نفعا عظيما ذهل عنه جمهور القوم ثم مراجعة كتبه
فى دفع شكوك تستعرض لك فى تحقيقها فقد ثبت مما ذكرنا ان الابعاد لا جنسها
ان اصول الجواهر وبسائطها او اجناسها ليس مما يكون مفهوم الجوهر
جنسا لها فما يكون فى مرتبة متاخرة فى الوجود كالهيولى والجسم الطبيعى
يكون ابعد بحسب ذاتها عن ان يكون جوهرا بالذات فان الهيولى
معلولة للصورة والعلة لو لم يكن اولى بالجوهرية من معلولها فلا اقل من
ان يكون مساويا لها فيها والجسم الطبيعى معلول للصورة بتوسط الهيولى
وايضا الجسم مركب من الهيولى والصورة والمركب عين جميع الاجزاء و
المجموع لم يرد على الجزئين الا بالاجتماع وهو عرض فجوهريته ليست الا
جوهرية الهيولى والصورة فلم يحصل هنا الا جوهريتان الثابتة غير جوهرية
الهيولى وجوهرية الصورة فاذا لم يكن جوهريتهما فى حد ذاتهما فكذلك
لم يكن جوهرية الجسم فى حد ذاته فقد تبين وصح بما قررنا ان مفهوم
الجوهر عرض عام للجواهر كما هو مقتضى المقام ولا يظنن احد ان هذا مناف
لما بيناه فى مباحث الصور النوعية من اثبات الجوهرية لها كما اشرنا
اليه واما اقسام العرض الاولية المسماة بالمقولات فتسعة كما هو المشهور
واربعة عند صاحب كتاب البصائر الجوهر والكم والكيف والنسبة والحركة

عند شيخ الاشراق وهى هذه الاربعة والحركة وذكر حجة لاثبات حصر المقولات
فى الخمس وهى ان الماهية التى هى وراء الوجود اما ان يكون جوهرا او لا فان
يكون غير جوهر اى هيئة اما ان يتصور ثباتها او لا فان لم يتصور   وكل هيئة
ثباتها فهى الحركة وان تصور ثباتها فاما ان لا يعقل دون القياس الى
غيرها فهى الاضافة وما يعقل دون القياس الى غيرها اما ان توجب
لذاتها المساواة او التفاوت والتجزى او لا يوجب فان اوجب فالكم و
الا فهو الكيف وقال فى التلويحات وفى الحقيقة متى واين والملك و
الوضع لا يعقل الا وان يعقل الاضافة قبلها فانه اذا كان الجسم فى
المكان لم يحصل له هيئة الا اضافة اليه وهى اضافة خاصة وكونه فيه
ليس وجودا له بل وجود اضافة فاذا كانت الاضافة ذاتية للكل وكل ذاتى
عام اما جنس او جزء جنس فالاضافة تعم هذه الاشياء فليست اجناس
عالية والفعل والانفعال حركة تضاف تارة الى الفاعل وتارة الى القابل
فنفس الاضافة مما استحقت المقولية واعترض عليه بمخالفته للمعلم
الاول والجمهور فاجاب بان المقولات ليست ماخوذة عن المعلم الاول بل
عن شخص فيثاغورى يقال له ارخوطس وليس له برهان على الحصر فى العشر و
البرهان هو الذى يتبع الكم والكيف والاين والمتى والاضافة والملك و
الوضع والفعل والانفعال واعلم انه اذا كانت هذه الاشياء هى الاجناس
العالية فظاهر ان لا يكون لها حد اذ لا جنس لها ولا فصل وقد علمت ان
الوجود ليس بجنس لما تحته والعرضية التى تعم التسعة هى من لوازم الاعراض
لانا نعقل السواد والبياض وغيرهما ثم نعقل اضافتها الى الموضوع ونسبتها
الى موضوعاتها انا نعقل ماهيتها العرضية فما ذكر فى تعريف كل من المقولات
يكون رسوما ناقصة لها لا حدا اما الكم فهو العرض الذى يقبل المساواة و
اللامساواة الاولى ان يقال هو ما يقبل التجزى واللاتجزى لذاته
اذ المساواة اتحاد فى الكم فتعريف الكم بها يستلزم الدور ولا يقال الكم فى ذاته

ان التجزى والفصل من انفعالات المادة لا يقبله غيرها وههنا اوجبتم
التجزى مع ما يقابله يقبله الكم لذاته لانا نقول التجزى والانفصال بالفعل
لا يقبله الا المادة وان كان المقدار مصححا له واما التجزى الذى هو بمعنى
امكان ان يتوهم فيه شى غير شى فهى انما يلحق الكم لذاته ولغيره من الاشيا
بتوسطه فلا منافاة فنقول لذاته خرج الكم بالعرض كمحل الكم او الحال فى
محلها او الحال فيه او المتعلق به وينقسم الكم بالذات الى منفصل وهو
الذى ليس لاجزائه امكان حد مشترك يتلاقى عنده والمراد بالحد ما يكون
نسبته الى الجزئين نسبة واحدة فلا يكون له اختصاص باحدهما دون الاخر
كالنقطة بالقياس الى قسمى الخط وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح
بالقياس الى الجسم والآن بالنسبة الى الان والمراد بالحد المشترك هو الحد
الواصل وهو الذى وجوده بحسب الوهم لا الحد الفاصل الذى يوجد فى
الخارج بحسب القطع لانه ليس متساوى النسبة للجزئين بل يختص باحدهما دون
الاخر والآن لا يكون الا واصلا بخلاف الحدود الباقية فانها قد يكون فاصلة
ايضا والحد يجب كونها مخالفة بالنوع لذوات الحدود والا لكانت اجزا
لا حدودا فيلزم ان يكون التنصيف تثليثا والتثليث تربيعا فالحدود يجب
ان يكون اعراضا للكميات المتصلة قائمة بها لا داخلة فيها كالعدد
هذا التمثيل لانحصار الكم المنفصل فى العدد اما باعتبار انه لم يوجد فرض
نوع اخر للكم المنفصل او استحال وجوده فى الخارج فضلا عن وجوده عند
بعضهم كما سنشير اليه وانما لم يكن بين اجزاء العدد وهى الوحدات امر مشترك
فان الخمسة اذا قسمت الى ثلثة والاثنين كان الثالث جزءا من الثلثة
وخارجا من الاثنين الباقيين فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمى الخمسة
وذهب بعضهم الى ان القول نوع اخر من الكم المنفصل فانهم قسموا الكم
المنفصل فانهم الى القار وهو العدد وغير القار وهو القول وربما احتجوا
بان القول ذو جزء بالفعل وكل ما هو كذلك فهو كم منفصل والجواب منع

الكبرى

الكبرى وانما كان كذلك لو كان ذا اجزاء لذاته والقول يتيهم مع قطع
النظر عن الكمية فليست الكمية داخلة فى حقيقة القول وان كان يعرض
له كمية من حيث العدد وتوهموا ايضا ان الثقل والخفة لانصافهما
بالمساواة واللامساواة من اقسام الكم المتصل وقد عرفت انهما مبدآن
لحركات الجسم الى الوسط او عن الوسط وليسا فى نفسهما كميين فالمساواة
والتفاوت فى كفتى الميزان يرجعان الى مقدار مسافتهما فى جذب العمق ودفعه
اهليهما فيه فاذا اشتدت الجذب لاحدى الكفتين لزيادة ثقله
يسمى تفاوتا والكمية من لوازم الثقل والخفة بحسب تحريكهما باعتبار
زمان او مسافة حركة والى متصل وهو الذى يكون لاجزائه المفروضة
حد مشترك وقد سبق فى اوائل الكتاب تفصيل المعانى المتصل والغرض
ههنا انما اخذ فصلا للكم والمتصل والمنفصل اللذان هما فصلا الكم
ليسا فى الاعيان امرين زايدين على طبيعة الجنس حتى يلزم ان يكونا
من مقولة من المقولات فيكون العدد من مقولتين هكذا قال صاحب
المطارحات واقول فيه نظر اذ قد علمت ان كون الفصول خارجة عن المقولات
لا يقدح فى الحصر المذكور ولا يلزم اندراج الشى تحت مقولتين بالذات
اذ الفصل من مقولة الجنس بالعرض وليس فيه انه من مقولة اصلا على ان ما
ذكره عايد حين زيادة الفصل على الجنس بحسب العقل فان كلا منهما عرضى
للاخر فى ظرف التحليل فان كان الفصل من مقولة الجنس فيكون نوعا
لا فصلا والا فالكلام عايد ولزم الدور او التسلسل وان كان من مقولة
اخرى يلزم تركيب النوع من مقولتين فالحق ما ذكرناه قار الذات
اى ذى وضع ثبتت اجزاؤه مجتمعة فى الوجود مع تباينها فى الوضع والاشارة
وهو المقدار كالخط المرسوم بانه طول فقط مستقيما كان او مستديرا
وهما نوعان مختلفان بل كل مرتبة من الاستدارة توجب نوعا اخر من
الخط وكذا السطح المرسوم بما له طول وعرض فقط فان المستوى نوع غير

المعقب وكل من مراتب التعقيب يحصل به نوع اخر من السطح والدليل على كون
تلك الامور فصولا منوعة امتناع تبدلها ولو بحسب العقل والتخن الى الجسم
التعليمي المرسوم بما له طول وعرض وعمق وهو اخر المقادير لاشتماله على
الابعاد الثلثة وليس في الاعظام ما يشتمل عليها والى متصل غير قار الذات
وهو الزمان فانه كم متصل بذاته وان عرض له العدد فيصير كما منفصلا
بالعرض من حيث انه قد ينقسم الى ساعات وايام وشهور واعوام قيل ان
وجد شيء من اجزاء الزمان لزم اتصال الموجود بالمعدوم وان لم يوجد لزم
اتصال المعدوم بالمعدوم وان اعتبر اتصال اجزائه بعضها ببعض في
الخيال كان من قبيل القار لاجتماع اجزائه هناك واجيب عنه بان
ذلك الامر المتصل الممتد في الخيال بحيث لو وجد في الخارج كان اجتماع اجزائه
فيه ممتنعا وهذا معنى كون الشيء غير قار الذات واقول هذا الجواب غير مرضي
وقد مر في مبحث الحركة ما يغني بدفع هذه الشبهة واشباهها في نفي وجود الزمان
المتصل الكمي في الخارج واما الكيف هذه اللفظة واخواتها من الكم و
المضاف وغيرها قد تطلق على نفس الكيفية والكمية والاضافة على ما [illegible]
وقد تطلق على المركب منها ومن موضوعها والاولى معقولة حقيقية والثانية معقولة
مشهورية فيكون في اللفظ اشتراك او تجوز والمراد هنا المعنى البسيط لا يقال
الجسم الابيض اذا لم يكن من مقولة الكيف لا من مقولة الجوهر والا لزم تقوم
الجوهر بالعرض فاما ان يكون من مقولة اخرى او يكون شيء واحد من مقولتين
لانا نقول لا يلزم من كون الجسم من مقولة والبياض من مقولة ان يكون
مجموع الابيض من مقولة اذ الوحدة معتبرة في التقسيمات وليس كل مركب
يصير ذاتا احدية لها وحدة طبيعية يستحق بنفسها ان يقع تحت معنى كما ان
الحجر الموضوع بجنب الانسان مجموعهما ليس من نوع الانسان ولا من نوع الحجر
ولا ايضا واقع تحت شيء من الانواع الحقيقية لان وحدته بحسب الاعتبار وبما
ذكرنا ظهر خطأ من ظن في كثير من الكيفيات انها من المضاف كالعلم والقدرة

وسائر

وسائر الصفات اللازمة للاضافة اذ ليس كل ما يعرض له الاضافة يكون
من المضاف الحقيقي والا لكان الجوهر ايضا من مقولة المضاف لانه يعرض
له المضاف فهو هيئة للشيء لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة فخرج بالاول الكم
ودخل عوارض الاجسام كالسواد والبياض والعلم بالمركبات ولا نسبة
فخرج البواقي من الاعراض النسبية وقيد بعضهم عدم اقتضاء اللاقسمة
لاخراج الوحدة والنقطة على تقدير كونهما من الاعراض وينقسم بالاستقراء
الى كيفيات محسوسة وهي خمس بعدد الحواس الظاهرة كالالوان والطعوم
والروائح والاصوات فمنها راسخة كانت من اول الخلقة كحلاوة العسل
وصفرة الزعفران او لم يكن كصفرة من به سدة في الكبد وملوحة ماء البحر و
تسمى انفعاليات لانفعال الحواس عنها او لانها حادثة عن انفعالات
المواد ومنها غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل وتسمى انفعالات لا لما
قيل انها في نفسها انفعالات لان تقل لا انفعال من الاعراض النسبية
بل لانها لسرعة وجودها وعدمها شديدة الشبه بمقولة ان ينفعل ولا يستحق اسما
كثرة الانفعال في موضوعها واعلم ان الثقل والخفة من هذا القسم فان
جسما واحدا قد يثقل لعروض البرودة ويخف لعروض الحرارة وهو باق مع
هيئته وتشخصه في الحالين وايضا الجسم في حيزه الطبيعي لا ثقيل ولا خفيف
وايضا ربما يجتمع اجسام متناسبة لكل واحد منها وزن ويحصل للمجتمع
وزن اقل او اكثر مما يستحق نسبة الاجزاء والى كيفيات نفسانية وهي التي
تكون في نفس او في ذي نفس وحصرها بالمختصة بذوات الانفس فقد
اخطأ وعبر عنها الامام بالكمال ولتخصيصها تتعلق بالاجسام وهي حال
ان لم يكن راسخة كالكتابة في ابتداء الحلقة وكالظن الضعيف وغضب
الحليم والحال والانفعالات متشاركتان في الزوال وعدم الرسوخ
كتشاركهما الملكة والانفعاليات في الثبات والرسوخ ومفترقات
كالتطرق في الحيوية وعدمها وملكات ان كانت راسخة كالكتابة بعد

الرسوخ والعلم من العالم التجرد والحمد من الحسود وغير ذلك من الامراض
المزمنة والعادات المتمكنة واعلم ان العلم وغيره من الكمالات يمكن
اخذها على وجهين احدهما كونها استعدادات نحو الاشياء والاخر كونها
من الغايات التي يتوجه اليها فهي على الوجه الاول لاخذ العدم في مفهومها
تكون عدمية والعدمي لا يكون من مقولة اصلا فيجب اخذها على الوجه
الثاني ليكون من مقولة الكيف وقد تبين مما ذكرنا صحة قولهم ان
الفرق بين الحال والملكة باعراض لا بفصول ونسبة الحال الى الملكة كنسبة
الصبي الى الرجل وعلم ايضا من اخذ القوة او القدرة في مفهوم الملكات ان
علوم المبادي اجل من ان يوصف بالحال والملكة وكذا علومنا الثابتة
بعد المفارقة ثم ان الملكة من حيث هي ملكة وان كانت عدمية فهي من
الامور المطلوبة اشرف من الحال بما هو حال فلذا كان وجوديا على قياس
الكيميا والدنانير المعدودة فان مراد العالم من التحصيل في هذه
النشاة ملكة العلم لا نفس حصوله وان كانت غاية الملكة نفس صورة
الشيء بالفعل باقية لا انه لما لم يتيسر في النشاة التعلقية اجتماع الصور
العلمية وبقاؤها معا بل لا يحصل العلم الا احادا صارت الملكة هي الكمال
ولهذا يسمونها عقلا بالفعل وكما ان ملكة العلم اشرف من صورته صورة
في هذا العالم فكذا ملكة الاخلاق افضل في بابها من حصول الامور التي
هي ملكة لها ولهذا قالت الصوفية مقام واحد خير من الف حال اذ
المقام عندهم هو الملكة الثابتة على شيء من الكرامات وغيرها والمعتمد عندهم
ليس الا على المقامات والملكات دون الافعال والحالات والى كيفيات
استعدادية وهي التي تختص بالاجسام لانها تهيئ الجسم تهيؤا شديدا نحو
الدفع والمقاومة واللاانفعال فتسمى قوة طبيعية كالمصحاحية و
الصلابة او نحو القبول والانفعال فتسمى ضعفا ولا قوة طبيعيا كاللين و
الممراضية تبع المقتدي الامام في عد اللين والصلابة من الاستعدادات لا من

الملونات

٣٦٩

الملونات كما زعمه الجمهور فانه قال ان الجسم اللين هو الذي يتغمز فيه ان
امور ثلثة الحركة في سطحه وشكل التغير المقارن لحدوث تلك الحركة
وكونه مستعدا والاولان لكونهما محسوسين بالبصر ليسا باللين فتعين
الثالث الذي من الكيفيات الاستعدادية والجسم الصلب فيه امور
اربعة عدم الانغماز وهو عدمي والشكل الثابت على حاله وهو من الكيفيات
المختصة بالكميات والمقاومة المحسوسة باللمس وهي ايضا ليست صلابة
لتحققها في الهواء المحبوس في الزق المنفوخ ولا صلابة له والاستعداد
الشديد نحو اللاانفعال فيكون من الكيفيات فيل لها نوع ثالث هو
القوة الشديدة نحو الفعل كالمصارعة وليس بشيء اذ المصارعة لا يتم الا
بالعلم بتلك الصناعة وبالقدرة على تلك الافعال وهما من الكيفيات
النفسانية وبصلابة الاعضاء وكونها عسرة الانعطاف في الفعل في
ذلك عائد الى القوة على المقاومة واللاانفعال فلم يتحقق قسم ثالث في
الكيفيات مختصة بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا
للكم المتصل والمنفصل كالانحناء والاستقامة للخط كما قيل والحق انهما
من الفصول المنوعة وليست مقولة بالذات وكالمثلثية والمربعية
للسطح والمخروطية والمكعبية للجسم والزوجية والفردية للعدد فاعلم
ان في السطوح والاجسام حدودا وهي ليست نفس الشكل ولا داخلة
فيه ولا معروضة له بل الشكل عارض للمحدود من حيث هو محدود فيكون
الحدود وشرايط واسبابا خارجية لعروض الشكل فليست الدايرة حاصلة
في الخط ولا الكرة في السطح ولا المثلث ونحوه في الخطوط وان لم يحصل
الدايرة الا بانعطاف خط واستدارته ولا يتم الكرة الا بتقبيب سطح ولا
المثلث والمكعب ونحوهما الا بتعدد الخطوط او السطوح فالحق ان الدايرة
سطح لا خط فاذا كان كذا فالكرة ايضا جسم لا سطح وهكذا حكم ساير
الاشكال السطحية والجسمية والزاوية ايضا كيفية حاصلة للمحدود لا للحدود

اذ الحاصل في الحد ورد ليس الا انفعاريا او نضائيا او غيرهما مما هو من
مقولة اخرى وقياس اطلاق الشكل والزاوية ونظائرهما من الالفاظ
على نفس الكيفية وعلى المركب الذي عبر فيه الموضوع كما سلف ومن الاوهام
العامية انكار وجود الكيفيات الفعلية والانفعالية تارة وتارة اخرى
انكار عرضيتها وطورا اخر ارجاع كثير منها الى الاشكال والكل فاسد
اما الاول فلانها لو لم يكن موجودة لما كانت الحواس منفعلة عنها واما
الثاني فلان الجسم الاسود اذا ابيض فهيئته وشكله ووضعه كما كانت لا
يتبدل ولو كانت جوهرا وجب ان ينعدم الاجسام مع مفارقتها اياها
كما تنعدم مع مفارقة الصور النوعية واما الثالث فلوجوه منها ان الاجسام
قد يتوافق في الشكل ويتخالف في اللون وساير الكيفيات الحسية وقد يكون
بعكس ذلك ولا شك ان ما به الاتفاق غير ما به الاختلاف ومنها ان
الشيء الواحد من جهة واحدة لا يصح ان يدرك بادراكين مختلفين فلو
كان اللون وغيره نفس الشكل لما امكن كونه مدركا تارة بالادراك اللمسي
فقط وتارة بالادراك البصري لا غير بل لزم كوننا اذا لمسنا الشكل بصرنا
لونه بان يكون اللمس بعينه ابصارا فان الشعور باللون لا يحصل الا
بالابصار وكذا في غيره من الكيفيات اذا رؤي شيء من بعيد عرف انه
حار او بارد او حلو او مر وليس كذلك ومنها ان الفلك له شكل ولا
لون له ومنها ان الاشكال لا يتحقق بين اثنين منها غاية الخلاف بخلاف
الكيفيات المحسوسة كالسواد والبياض واما بيان عرضية الكيفيات
المختصة بالكميات فيظهر من تبدل الاشكال مختلفة في جسم واحد كشمعة
مثلا مع بقائه وان كان الشكل من لوازم بعض الاجسام كالفلك ويكون
هذا ضابطا عندك في اثبات عرضية المقولات فكل مقولة يصح تبدلها
او تبدل فرد منها على حقيقة او على فرد منها مع عدم تغير جواب ما هو فيها
فهي لا محالة من الاعراض واما بيان وجود الاشكال فما سوى الدايرة قد ثبت

في كتاب اقليدس بواسطة الدايرة ولاثبات الدايرة طرق كما اشرنا في
اوايل هذا الكتاب اقربها انه لا بد من وجود الاجسام البسيطة اذ
لو لم يكن البسيط موجودا لم يكن المركب موجودا ولا بد ان يكون محدودة
شكله لتناهي المقادير الجسمية فيجب ان يكون مستديرة لان المادة
فيها واحدة والصورة واحدة وهي المبدأ القريب كما علمت للاثار
الجسم ومن المبدأ الواحد في القابل الواحد لا يصدر فعل مختلف واذا
تحققت الكرة فبعد قطعه يظهر وجود الدايرة واذا ثبت وجود الدايرة
ثبت ساير الاشكال والزاوية موجودة في المضلعات وكذا الاستقامة
فانها سبب لوجود المحاذاة واما الاين فهو حالة تحصل للشيء بسبب
حصوله في المكان سواء كان حقيقيا كالكون الشيء في مكانه الخاص به او غير
حقيقي ككون الشيء في السماء او في السوق ومن الاين ما هو جنسي ككون
الشيء في المكان ومنه نوعي كالكون في الهوا او شخصي كالكون في هذا
المكان واما متى فهو حالة تحصل للشيء بسبب حصوله في الزمان او
في طرفه فان كثيرا من الاشيا يقع في ان كالمماسة والتقاطع خط لخط
ويكون حقيقيا وغير حقيقي وعاما وخاصا كما بين في الاين قال شارح
المقاصد الا ان الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يقع اشيا
كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الاين وهو ظاهر اقول بل الظاهر
خلافه فان كل واحد من المتى والاين الحقيقي يجوز ان يقع فيه الاشتراك
مع وحدة الاخر فكما جاز اشتراك الجسمين في زمان واحد مع تعدد المكان
فكذلك يجوز اشتراكهما في مكان واحد مع تغاير الزمان بلا فرق
والامور التي لها متى بالذات هي الحركات واجزاؤها وحدودها واما
المتحركات فلا متى لها من حيث جوهرها بل من حيث حركتها وتغيرها او
جواهرها في الزمان بالعرض واما الجواهر المقدسة عن التغير فلها كون اخر
واعلم ان كون الشيء في المكان او الزمان ليس ككون الشيء في نفسه لان

الشيء يتحقق له كون ولا يعرض له الاضافة الى المكان او الزمان ليس
لكون نفس وجود الشيء في نفسه قبل وجوده فيهما ولو كان وجود الشيء في
المكان نفس وجوده في الاعيان لكان كونه في الزمان ايضا وجودا له
فكان للشيء الواحد وجودات كثيرة فمثل كون الشيء في المكان لو كان نفس
وجوده لزم ان يكون الوجود جنسا لان هذا الكون جنس للاين وبطلان
بطلان الوجود نفسه ليس بعينه وكذا الحكم في متى اقول هذا الكلام
انما يتم لو فسر الاين بنفس الحصول في المكان كما فعله بعضهم فاما اذا فسر
بحالة او هيئة تحصل للشيء بسبب حصوله في المكان او الزمان كما فعله
المصنف فلا وليس ايضا كون الشيء في المكان او الزمان ككون السواد في
الجسم لان كون العرض في موضوعه عين كونه في نفسه وليس وجود الشيء في
مكانه عين وجوده في نفسه والا لبطل وجوده عند زواله عن مكان ثم اذا
حصل في مكان آخر صار المعدوم بعينه معادا واما الاضافة فهي حالة
تسكره الاولى ترك لفظ الحالة لانه يوهم كون الاضافة امرا حاصلا
بسبب النسبة كما توهمه بعضهم وهو فاسد لانهم فسروها بالنسبة المتكررة
يعني نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى
ولم يعتبروا في مفهومها شيئا آخر اصلا وكذا ما عرفها به بعضهم من انها هيئة
لا تعقل الا بالقياس الى غيرها اي الغير الذي هيئة معقولة بالقياس
اليها ليخرج اللوازم البينة وساير الاعراض النسبية واعلم ان معرفة الاضافة
بديهية والتعريف المذكور فيه الا لكان دوريا لان مفهوم القياس يرجع
الى الاضافة وكذا ما ذكره بهمنيار في التحصيل من قوله ان المضاف هو الذي
وجوده هو انه مضاف واعتذر عن لزوم الدور بان المضاف الذي
اخذ في التعريف غير المضاف المرسوم لان المرسوم حقيقي بسيط وما ذكر في غير م
الرسم وهو المشهور من المضاف البسيط وفيه ما فيه والمضاف كغيره من الاعراض مركب م
علمت ان المركب منه غير جزء من مقولة اخرى كالاب فانه جوهر في نفسه

لحقه

لحصة الابوة وكالمساوي فانه في نفسه كم لحقه الاتفاق مع كم آخر وكذا
المشابه في باب الكيف لا كالمساواة والمشابهة كما في المطارحات لانهما
مضافان بسيطان وان كان المساواة اتفاقا في الكم والمشابهة
اتفاقا في الكيفية ويجي الفرق بين الاتفاق في الكمية او الكيفية وبين الكم
الموافق والكيف الموافق ولما كان المضاف حقيقة ليس الا النسبة
بين الشيئين ومفهومه ليس الا امرا نسبيا فلا علة العقل الى شيء ليس الا
بعينها وهذا يتم على وجهين احدهما ان يكون الملحوق داخلا وبهذا
ليس نوعا من المضاف الحقيقي بل من المركب المشهوري اخذ نسبة الفصل الى الجنس
ليثبت بهذه المشابهة والثاني ان نوع هذه الاضافة مقرونا بها امرها خاص
عقلي كالفصل ومطلق الاضافة معه يكون كعارض واحد الملحوق وهذا هو
تنويع الاضافة بخلاف اللون المطلق في اقتران فصل السواد به فان ماهيته
لما لم يكن هيئة لحوقية وان كان وجوده كذلك فلا يحتاج في تنوعه بفصل
الى الالتفات الى الموضوع والى فصل لحوقي اذ له ماهية مستقرة في نفسها
فالمشابهة وان كانت موافقة ما في الكيفية لكن الكيف غير داخل في مفهومها
فيكون نوعا من المضاف البسيط وليس كذلك الكيف الموافق وكذا الكم
التي هي موافقة في الكمية نوع منه بخلاف الكم المساوي فعلى ما قررنا كلامهم
لا يرد عليه ما اورده صاحب المطارحات بقوله انكم قلتم ان المشابهة و
المساواة اتفقتا في موافقة ما وافترقتا في التخصص بالكيف والكم و
فالمشابهة والمساواة اما ان يكونا من نوع واحد وقد قلتم انهما نوعان
واما ان يكون فصلهما الكيفية والكمية فالمفروض اضافة بسيطة ليست
اضافة بسيطة بل مع مقولة اخرى وكانت المشابهة والمساواة اضافة
بهم بسيطة على ما اعترفتم ثم يلزم ان يكون امر واحد تحت مقولتين وقد منعتم
هذا واما ان يكون فصل الاضافة التي هي الموافقة اضافة الى الكيفية
او الى الكمية لا نفس الكيفية والكمية فيكون فصل الاضافة اضافة وهو ممتنع

انتهى وذلك لان فصل الاضافة امر عقلي من باب الحقوق والاضافة كما هو
شأن الفصل من الجنس في صدقه عليه بوجه وليست امرا مباينا له او لا
يكون منه جزءا ايضا بالذات تحت شيء من المقولات لا المضاف ولا غيره على ما
مر في تحقيق الفصول البسيطة من انها خارجة عن المقولات والتعبير عنها بما يمكن
الانفصال من الكيف والكم كاكثر الفصول التي لا يمكن التعبير عنها الا بلوازمها
وعلى هذا فان التفاوت بين الجنس والفصل ليس الا بالتعيين والابهام
المتعلقات الاضافة من الكم والكيف ليست فصولا لها بل اسبابا وعلة ما
للفصول من التعلق بما يضيفها كابوة الرجل العادل ومنها ما يتخصص بجوار
زيد لعمرو فانه لا يكفي في تخصص الاضافة تخصص الموضوع في نفسه كما يقال في
هذا الرجل الجوار صدق على كثيرين بل يحتاج الى تعين الطرفين وربما لا
يكفي في ذلك تعينهما كجوار زيد لعمرو اذ ربما يحتاج الى تعين دار بهما مع تعينهما
ثم ان المتضايفين قد يكونان متشاكين في الاسم كالاخوة وقد يكونان (محدودا)
متخالفين كالابوة والبنوة فالاختلاف قد يكون كما في الضعف والنصف
وقد لا يكون كما في الزايد والناقص وعروض الاضافة قد يفتقر الى حصول
صفة في كل من الطرفين كالعاشقية والمعشوقية او في احدهما كالعالمية
والمعلومية على طريقة المشائين فان ارتسام الصورة في العالم شرط في كونه
عالما وقد لا يفتقر اصلا كما في المتيامن والمتياسر وكما في العالم بالمعلوم
في العلوم الحضورية الاشراقية التي يحصل بمجرد الاضافة النورية الظهورية
فان الاتصاف بها لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء من الجانبين
قال الشيخ الرئيس في الشفاء يكاد يكون المضافات منحصرة في اقسام المعادلة
والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي
بالمحاكات فاما التي بالزيادة فاما من الكم كما يعلم واما من القوة مثل
القاهر والغالب والمانع وغير ذلك والتي بالفعل والانفعال كالاب
والابن والقاطع والمنقطع وما اشبه ذلك والتي بالمحاكاة كالعلم و

المعلوم

للمعلوم والحس والمحسوس على ان هذا لا ينضبط بتقديره وتحديد هذه عبارته
ويخص المضاف من بين ساير الاعراض بالعروض لكل موجود فللواجب كالاول
وللجوهر كالاب وللكم كالمساوي وللكيف كالمشابه وللاين كالعالي
ولمتى كالمتقدم وللوضع كالاشد انتصابا وللملك كالاكسى وللفعل كالاقطع
وللانفعال كالاشد تسخنا وقد يقع بينها كلها اضافة في اضافة فقد
عرضت للاضافة نفسها ايضا واكثر صيغ التفضيل مدلوله من هذا القبيل
وكذا فوق نظايرها من حيث هما طرفاها في الابهام والتحصل والعموم والخصوص
والنوع والتشخص والقوة والفعل والوحدة والتعدد والوجود والعدم
مثلا الضعف المطلق بازاء النصف المطلق والعددي بازاء العددي
(تعدد) والاربعة بازاء الاثنين وتعدد الابناء يوجب تعدد الاباء ولو بالاعتبار
فالرجل الكثير الاولاد له ابوة بالقياس الى كل واحد منهم فهو اباء كثيرة
من حيث الوصف وان كان بالذات واحدا فاذا عدم بعضهم عدم ابوة
من حيث هو ابوه وان كان موجودا في نفسه وباعتبار ان الطرفان قيل
المتقدم والمتاخر بالزمان متضايفان مع انهما لا يوجدان معا قلنا
التضايف انما يكون بين مفهوميهما ومفهومي المتقدم والمتاخر يكونان
معا في الذهن ولا امتناع في الافتراق بين الذاتين واما المتضايفين فقد يوجد
كل منهما بدون الاخر كالاب والابن وقد يوجد احدهما بدون الاخر كالعلم
مع معلومها واما الملك ويسمى الجدة ايضا فهو حالة تحصل للشيء بسبب ما
يحيط بكله او ببعضه طبيعية كحال الحيوان بالنسبة الى اهابه وغير
طبيعية وينتقل بانتقال المحيط مقولة الاين ككون الانسان يعني
الحالة الحاصلة للرجل لكونه متعمما او متقمصا وقد يعبر عن الملك بمقولة له
(بشيء) وهو اختصاص شيء بشيء من جهة استعماله اياه وتصرفه فيه فمنه طبيعي ككون القوى
للنفس وكذلك كون العالم للباري جل ذكره ومنه اعتباري خارجي ككون الفرس
لزيد وفي الحقيقة الملك بالمعنى المذكور غير هذا الاصطلاح قال الشيخ

اما انا فلا اعرف هذه المقولة حق المعرفة وقال في الشفاء لم يتفق لي الى
هذه الغاية فهمها ويشبه ان يكون غيري يعلم ذلك فليتأمل ذلك
في كتبهم واما الوضع فهو هيئة حاصلة للشيء قال شارح حكمة العين ينبغي
ان يحمل الشيء على الجسم لان الاشكال عنده الحالة وهي من مقولة الكيف و
اجاب عنه المحشي قدس سره بانه لا مدخل في الشكل للاجزاء ونسبتها في
انفسها فضلا عن نسبتها الى الامور الخارجية بل المعتبر هو المجموع من حيث هو
مع الحدود المحيطة فلا حاجة الى الحمل المذكور وايضا ان اريد بالجسم مطلقا
فيدخل فيه الشكل العارض للتعليمي ويخرج الوضع الثابت لما في المقادير
ولا مخلص الا بان يقال الوضع لا يثبت الا للطبيعي فيطابق نسبة اجزائه
بعضها الى بعض وبسبب نسبتها الى الامور الخارجة عنه او الداخلة فيه و
هذا القيد مما زاده الشيخ وهو ضروري فان الوضع قد يتغير ولا يتغير
النسبة التي بين اجزائه كالقائم اذا دار على نفسه بخلاف ما اذا انعكس فانه
يتغير النسبتين جميعا ومجموع العالم الجسماني بما هو مجموعه لا وضع له بناء
على اخذ مجموع النسبتين في التعريف واما على الاكتفاء بالاولى فله وضع
النسبة فالمحيط على الاطلاق يتغير له الوضع بالنسبة الى الامور الداخلة فقط و
المحاط على الاطلاق بالعكس وما هو محيط ومحاط فبالاعتبارين ومجموع العالم
الجسماني بما هو مجموعه لا وضع له بناء على اخذ مجموع النسبتين في التعريف
واما على الاكتفاء بالاولى فله وضع لنسبة ويطلق الوضع للجسم قد يكون بالطبع
كالقيام والقعود للانسان وقد لا يكون بالطبع كالاستلقاء وقد يطلق الوضع
على كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية واما ان يفعل فهو
حالة تحصل للشيء بحسب تاثيره في غيره تاثيرا غير قار الذات ما دام الحصول
في السلوك والتجدد كالقاطع ما دام يقطع واما ان ينفعل فهو حالة
تحصل للشيء بسبب تأثره عن غيره تأثرا غير قار الذات كالتسخن والتسود
فاذا فرغ الفاعل والمنفعل عن النسبة التي بينهما من جهة التاثير والتاثر

بالجسم الطبيعي فيخرج الوضع
الثابت للجسم التعليمي بل
لسائر المقادير عن التعريف
وان اريد

فهو

فما هو الحاصل لكل منهما عند الاستقرار ليس من المقولتين بل انما هو كالطول الحاصل
للشيء او كيف كالسخونة الحاصلة للماء او وضع كالقيام او القعود الحاصل
للانسان او غير ذلك وذهب الامام الرازي الى ان ثبوت هاتين المقولتين
انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لافتقر كل منهما الى موثر او تأثر آخر
ضرورة امتناع كون التاثير في نفس الاثر على تقدير كونهما من الاعيان
الخارجية ويلزم التسلسل وترتب عقول لا نهاية لها مع كونها محصورة بين
حاصرين واجاب عنه شارح المقاصد بان ذلك انما يلزم لو كان كل تاثير و
ايجاد حتى الابداعي الذي لا يفتقر الى زمان من مقولة ان يفعل وكل تأثر
وحصول حتى الدفعي من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل
يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان
يفعل وحال المنفعل ان ينفعل حتى انه قد يتادى الى ان يفعل بالتغير و
التحريك وان ينفعل بالتغير والتحرك اقول هذا الكلام حق لكن لا دخل له في حسم
مادة الشبهة فان بناءها على ان كلا من ان يفعل وان ينفعل لو كان موجودا
في الاعيان لكان له تأثير في الحصول وكل ما له تأثير في الحصول فايجاده لا
يكون على سبيل الابداع بل على عنوان ان يفعل وان ينفعل فحصل هناك تاثير
وتأثر آخران على الوجه المذكور وهكذا يعود الكلام في ايجاد ذينك الآخرين
ويتسلسل فالجواب الحق ما سيأتي ومن ملاحظة ما اسلفناه في بيان صدور
الحركة عن الطبيعة او غيرها بواسطة نحو من التغير انما على نحو الاتصال
بحيث يكون كل جزء منه بانضمامه الى الطبيعة علة لجزء من الحركة وكذا كل
جزء من الحركة كذلك علة لجزء من ذلك التغير اللاحق بفاعل الحركة على وجه
الدور الغير المستحيل وكذا الكلام في كل تغير يحصل من الثابت الذات وبهذا
حكموا بان الباري تعالى والعقول الفعالة لا يمكن ان يباشر تحريك جسم
من الاجسام للزوم التغير فيه وانواع هذين الجنسين هي انواع الحركة بل
هما نفس الحركة كما ذكره شيخ الاشراق ضاعف الله قدره ونسبتهما الى الفاعل

وتارة الى المقابل والامر في تحصيل عدد المقولات ليس مهما عظيما يحصل باهماله
خللا في القواعد الفلسفية واما امثال الوحدة والنقطة وفصول الانواع
البسيطة وساير الاعتبارات والسلوب كالشيئية والامكان فهي من نظاير
فعلمت ان عدم دخولها تحت المقولات لا ينقض حصرها ومن جملة احكام
المقولات التي جرت عادتهم بذكرها قبولها التضاد ولا قبولها له اما الكم
فلا يقبل التضاد لان المتصلات من المتضادين تجتمع في موضوع واحد فان مع
احد كون الجسم موضوعا للخط بل الخط في السطح والسطح في الجسم فيصير ابعد من
التضاد ولان من شرط المتضادين امكان تعاقبهما على موضوع واحد و
ايضا من شرطهما عدم قيام احدهما بالآخر والعدد يعرض المقادير و
الزمان فلا تضاد بين المتصل والمنفصل واما الاتصال والانفصال
فلما كانا من الفصول المنوعة لامرهيم ليس لم يحصل الا بهما فلا يمكن تعاقبهما
على موضوع واحد هو جنس الكم وقد علمت ايضا ان الفصول ليست من انواع
الجنس فالتضاد لو فرض بينهما لم يكن تضادا واقعا في الكم وايضا المشهور ان
من شرط المتضادين وقوعهما تحت جنس واحد وغير التمادي من المتصلات
لا ايضادا الثلاثة لاختلاف الموضوع ومن شرط التضاد اتحاده كما مر وانواع
العدد لا تضاد بينها لعدم غاية البعد المشروط فيه بينها ولوجود الاقل
في الاكثر والعدد تتقوم بالوحدة فلم يكن ضدا لها واما الاستقامة والانحناء
في الخطوط والزوجية والفردية في العدد والاصغرية والاكبرية في قسمية
فالاولان من الفصول المنوعة والثانيتان احديهما من الكيفيات ح
الكميات والثانية عدمية ومع هذا موضوعهما غير واحد ولا يتصور
تعاقبهما على موضوع واحد والاخريان من مقولة المضاف والمتضادان
وان عرضت لهما اضافة التضاد لكن ذاتاهما يجب ان تعقل كل منهما الا
بالصاحب وايضا لم يتحقق بينهما غاية الخلاف على ان الاصغر يجتمع مع الاكبر
في جسم واحد حين التخلخل والنمو واما الكيف فمن الظاهر وقوع المضادة

في بعض

في بعض اجناسه كالكيفيات المحسوسة من الحرارة والبرودة والسواد والبياض
وغيرها او كالنفسانيات من العلم والجهل الذي هو نوع من الاعتقاد و
الجبن والتهور او كالاستعدادات من المصاحية والممراضية دون بعض آخر
من الاشكال والزوايا والزوجية والفردية لعدم اتحاد الموضوع او لعدم
غاية التخالف واما الاين ففيه تضاد فان الكون عند المحيط في غاية
البعد من الكون عند المركز ويصح تعاقبهما على موضوع واحد مع امتناع
الاجتماع بخلاف مقولة متى لعدم تحقق غاية البعد فيها واما الاضافة فلعدم
استقلالها بحسب المعنى وعروضها لجميع المقولات فقد يقع فيها التضاد
ولكن على سبيل التبعية لا بالاستقلال واما الجدة فلا يقع فيها تضاد وهو
ظاهر واما الوضع فالانسان القائم الذي راسه الى المحيط ورجله الى المركز اذا
انتكس بحيث يكون راسه الى المركز ورجله الى السماء كانت الهيئتان مختلفتين
غاية الاختلاف ويعاقبتا على موضوع واحد فهما ضدان وعلى هذا
القياس الاستلقاء والانبطاح واما الفعل والانفعال فقد اثبت فيهما
التضاد كتسويد الابيض وتبييض الاسود وكاسوداد الابيض وابيضاض
الاسود فانها متضادات وكل منهما ليس يضادهما باعتبار تضاد موضوعيهما
اذ قد يفعل او ينفعل اشياء متضادة فعلا واحدا او انفعالا واحدا بل قد
يفعل فاعل واحد فعلين متضادين وينفعل منفعل واحد انفعالين
متضادين وذلك كمن واحد يسخن مرة ويبرد اخرى ويعلو تارة ويسفل
اخرى ولا ايضا بكون تضادهما التضاد ما فيه يقع الفعل او الانفعال
لانه قد يوجد فعلان وانفعالان متضادان في كيفيات وكميات بعينها
بل التضاد في كل منهما يقع باعتبار تخالف السلوك والجهات كالاستحالة
من الشديد الى الضعيف تارة وبالعكس اخرى ومن احكام المقولات قبول
بعض منها الاشتداد والتضعف ومعناه ليس عبارة عن تغير حال المقول
في نفسها كما اعتقده بعضهم اذ هو فاسد فان معنى التسود مثلا ليس ان

سواد اقل حدا اشد حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد بان
يكون ذات السواد الضعيف باقية وقد انضم اليها شيء اخر فان الذي
ينضم ان لم يكن سوادا فما اشتد السواد في سواديته بل حدث فيه صفة اخرى
وان كان الذي ينضم اليه سوادا اخر فيحصل سوادان في محل واحد بلا امتياز
بينهما في الحقيقة او المحل او الزمان وهو محال واتحاد الاثنين من السواد ايضا
غير متصور لانهما ان بقيا اثنين فلا اتحاد وكذا الحال ان انتفيا وحصل
ثالث او انتفى احدهما وحصل الاخر فقد علم ان اشتداد السواد ليس بقاء
سواد وانضمام اخر اليه بل بانعدام ذاته اولا عن الموضوع وحصول سواد اخر
اشد منه في ذلك الموضوع مع تعاقب في الحالين وعليه القياس في الضعف
اقول فاذا تحقق ما ذكرنا وظهر ان الاشتداد كما يوجد في الكيف كذلك يوجد في
الكم ايضا والفرق بينهما لا يكون معنويا بل لفظيا او عرفيا نعم الحركة في
الكم المنفصل غير متصورة لعدم اتحاد موضوع القلة والكثرة وقولهم المقدار
اذا فرض فيه زيادة شيء اخر لا يبقى الكمية الاولى بل يحصل مقدار اخر فالشخص
الواحد من الكميات لا يزداد ولا ينتقص كلها بالتخلخل والتكاثف يبطل مقدار ويحصل بالتخلخل م
مقدار اخر كلام صحيح لكن يجري مثله في الكيف ايضا كما علمت ولا دخل له في بيان
الفرق بين الكم والكيف في وقوع التكمل والنقص في احدهما وعدم وقوعهما
في الاخر فان ذلك يرجع بالحقيقة الى الحركة في الكمال والنقص بحسب معنى اسم من
المقولات ولا شك انها كما تتحقق في الكيف تتحقق في الكم وكذا اكثر ما ذكروه في
بيان الفرق بين الاشد والاضعف وبين الازيد والانقص اما ان يرجع الى
اللغات والاصطلاحات كقولهم لا يقال في الكم ان هذا المقدار اشد خطية
من ذلك ولا ان هذا العدد اشد عددية من ذاك على انه يقال في العرف ان
هذا اطول وهذا اكثر فيرجع الى محصل ما ذكروه لان الطول نفس الخط والكثرة
نفس العدد او يحصل بسببه بين هاتين المقولتين فرق معنوي ولكنه غير
موثر في وقوع الكمال والنقص في احدهما وعدمه في الاخرى كقولهم ان في الزائد

والناقص

والناقص يمكن ان يشار الى مثل حاصل وعدد زائد والاشد لا الاضعف لا
يمكن فيه ذلك وكقولهم ان تفاوت الاشد والاضعف غير محصور بين طرفين
بخلاف الزائد والناقص فانه لا ينحصر التفاوت فيهما بين طرفين كقولهم
ان الاشد والاضعف يتفاوتان نوعا بخلاف الكم فان الخط الطويل لا
يخالف نوع الخط القصير لانه لو قبلت الكمية الاشدية والاضعفية
لكان في الكميات تضاد وقد بين انه لا تضاد فيها لانا نقول لا نم ذلك
لانه ليس بينا ولا مبرهنا عليه والمتبع هو البرهان ومن المقولات التي تقبل
الاشتداد والتضعف مقولة الاين اذ قد يكون شيء اتم فوقية من شيء اخر لان
انا واحدا بعينه يصير اشد فوقية بعد ما لم يكن كذلك بل الاضعف يبطل
عن الجسم ويحصل له الاشد كما عرفت في الكيف وغيره ومقولة الوضع ايضا
تقبل الاشتداد ومقابله كالاشد انتصابا وانحناء واعلم ان مقولتي ان يفعل بعدم
وان ينفعل وان قبلتا الشدة والضعف فان تسخين النار اشد من
تسخين الحجر الحار والاسوداد الذي هو الحركة الى السواد منه ما هو اسرع وصولا
الى السواد من اسوداد اخر لكنهما لا يقبلان الاشتداد والتضعف لانه حركة وقد
مر في مبحث الحركة ان هاتين المقولتين لا تقبلان الحركة فلا تقبلان
الاشتداد والتضعف وفيه اشكال فان الحركة الى الكيف او الكم او غيرهما قد
تزداد شدة وسرعة ازديادا تدريجيا حاصلا شيئا فشيئا فيكون سلوكها
من نقصها الضعيف الى انفعال شديد على التدريج اولى ويمكن دفعه بان هذا
السلوك وان كان بحسب الحس سلوكا واحدا واستمرارا لاتصال لكنه بحسب
الواقع سلوكات متعددة في سلوك تدريجي تنبه واحدة من السرعة باقية كل
مستمرة في بعض من الزمان الذي يقع الكل فيه فالانتقال من السرعة الى
سرعة اخرى اشد منها ليس شيئا فشيئا وان كان امثال السلوك تدريجيا

الفن الثاني في العلم بالصانع وصفاته لما فرغ من فن تقاسيم الوجود
المسمى بالامور العامة اراد ان يشرع في الفن الثاني الذي وضعه لا لاول

المفارقات المسماة بالربوبيات وهي اجل ما في العلوم الالهية كما ان مباحث
النفس اشرف ما في الطبيعيات وهو يشتمل على عشرة فصول **فصل** في اثبات
الواجب لذاته وهو الذي اذا اعتبر من حيث هو لا يكون قابلا للعدم لا يقال
كل واحد من وجودات الممكنات عند المشائين القائلين بكونها امورا
حقيقية زائدة على الماهيات في الاعيان مما يصدق عليه هذا التعريف لانا
نقول الوجود المعلول يتقوم عندهم بوجود العلة فلا يمكن تصوره من حيث هو
مع قطع النظر عن علته منفصلا عن ان يكون متحققا في الخارج غير قابل للعدم
بل العدم لازم له من تلك الحيثية وبيان ذلك على الوجه اللائق مذكور في
كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية وبرهانه انا نقول ان لم يكن في الوجود
موجود واجب لذاته يلزم منه الدور والتسلسل اللازم يوجب استحالة الملزوم
وهو عدم الواجب فيجب وجوده واما بيان الملازمة فهو قوله لان الموجودات
باسرها حينئذ جملة مركبة من احاد كل واحد منها ممكن لذاته فيكون الجملة
لافتقارها الى كل واحد منها ايضا ممكنة معلولة فيحتاج الى علة موجودة
خارجة عن تلك الجملة لاستحالة كونها نفس الجملة والا لزم تقدم الشيء
على نفسه ولا جزئها والا لزم تقدم الشيء على نفسه وعلى علله لان المؤثر في
الجملة مؤثر في كل واحد من اجزائها والا لم يكن هي بانفراده علة للجملة بل هو مع
علة البعض الاخر وهذا خلاف المفروض فثبت انه اذا كان علة الجملة بعض
اجزائها لزم تقدمه على نفسه وعلى علله وذلك باطل والعلم [illegible] ههنا ابحاث
الاول انا لا نسلم ان للمجموع وجودا اخر سوى وجودات الاجزاء فان كل موجود لا بد
له من وحدة حقيقية حتى ان العدد ايضا له وحدة نوعية فان العشرة واحدة
بحسب ذاتها ونوعيتها مندرجة تحت مقولة الكم ولا اسم له من تلك الحيثية
وعشريتها انما هي بالقياس الى غيرها اعني الواحد فاذا لم يكن للمجموع وجود
حقيقي بل اعتباري لا يحتاج الى علة موجودة وبما ذكرنا اندفع اشكال لزوم
كون الشيء علة لنفسه في المجموع المركب من الواجب والعقل الاول حتى انهم اضطروا

الى الالزام

الى الالزام ذلك في العلة التامة حيث قالوا ان العلة في ذلك المجموع ان اريد
بها العلة التامة فيجب ان لا تكون عينه فان الشيء يتوقف على كل واحد من الاجزاء
لا يوجب التوقف على المجموع لان حكم الكل المجموعي قد يخالف حكم الكل
الافرادي وان اريد بها الفاعل المستقل في التاثير فهو جزئه اعني الواجب
اقول كلا القولين زيغ عن الصواب اما الاول فلانهم فسروا العلة بما يتوقف
عليه الشيء وقسموها الى العلة التامة والناقصة فالزام كون احد القسمين
عين المعلول كالزام ان ما يتوقف عليه الشيء لا يتوقف عليه ذلك الشيء
واما الثاني فلان الفاعل المستجمع لشرائط التاثير الذي لا يتوقف تاثيره
على انضمام امر اخر سواه كان في ذلك الامر الاخر مستندا اليه او الى غيره معناه
غير معنى الفاعل الذي لا يحتاج في فاعليته الى امر غير مستند اليه بل ما يتوقف
عليه تاثيره في شيء اما نفس ذاته او شيء يكون مستندا الى ذاته فان اريد الاول
بل الاستقلال ان اريد بكون الواجب مستقلا في فاعليته للمجموع المركب من
الواجب ومعلوله الواحد او الكثير المعنى الاول فهو غير صحيح لان الافتقار
الى المعلول الاول دون الثاني لحاجتها الى الواجب وغيره وان اريد به
المعنى الثاني فهو مسلم لكن لا يكفي بصرافة وحدته في ايجاد ذلك المجموع من
دون انضمام الجزء الاخر اليه فيلزم توقفه على جميع الاجزاء التي هي عينه
وربما يجاب عن ذلك الاشكال بان المتعدد قد يوخذ مجملا وقد يوخذ
مفصلا وهو بالاعتبار الاول واحد وللفظ الدال عليه هو مثل
المجموع وبالاعتبار الثاني كثير وللفظ الدال عليه مثل هذا وذاك و
فقد يختلفان في الحكم فان مجموع القوم معا لا يسعهم دار ضيق وهم لا معا
يسعهم فاذا تحقق ذلك فنقول المجموع المركب من الواجب ومعلوله اذا اخذ
معا فهو معلول واذا اخذ لا معا بل متعددا فهو علة فان نقل الكلام
اليه بالاعتبار الثاني فانه ايضا لامكانه يحتاج الى علة قلنا ذلك
المجموع الماخوذ بهذا الوجه لا نسلم انه ممكن ولا انه واجب بل اثنان احدهما

واجب بذاته او الاخر ممكن بذاته وفيه نظر فان التفاوت بالاجمال والتفصيل
تفاوت باعتبار الملاحظة والالتفات بان يلتفت النفس الى المركب
التفاتا واحدا تارة والتفاتات متعددة اخرى وليس بين المجمل والمفصل
تفاوت بحسب نفس الامر بان يدخل في احدهما شيء لا يدخل في الاخر فلا
يمكن كون احدهما موجودا محتاجا الى العلة دون الاخر ولا اختلاف بينهما
ايضا في الاحكام الخارجية والتفاوت في المثال المذكور ليس بحسب الاجمال
والتفصيل بل بحسب الكل المجموعي والكل الافرادي اذ كان المحمول في
القضيتين امرا واحدا والا لكان الاختلاف راجعا الى المحمول لا الى فرض
الاتفاق في الموضوع فان الكل المجموعي سواء اخذ مجملا او مفصلا يسعهم
الدار على وجه البدلية ولا يسعهم مجتمعين فالحق في المقام ان بعض المركبات
التي ليس لها اجزاء صورية ووحدة طبيعية وجودها بمجرد الاعتبار فلا حاجة
لها الى علة موجودة في نفس الامر فالمجموع من الواجب والممكن سواء اخذ مجملا
او مفصلا ليس له وجود مغاير لاشياء غير موجود مغاير للواجب وموجود مغاير الممكن
حتى يحتاج فيها الى علة البحث الثاني سلمنا ان جملة الموجودات باسرها
موجود محتاج الى العلة لكن لم لا يجوز ان يكون علتها نفسها او جزؤها
ومنشأ ذلك عدم كونه ملحدا حقيقيا بيان ذلك انا اذا توقفت آ على ب
و ب على ج و ج على د كان المجموع معلولا وعلة واذا ذهب السلسلة الى
غير النهاية كان المجموع بتمامه معلولا وجزؤه وهو ما فوق آ الى غير النهاية
علة له فيجيء في سلسلة الممكنات ان يكون كل سابق علة للاحق الى غير
النهاية فيكون علة الجملة جزءها وهو مجموع الاجزاء التي كل واحد
منها معروض العلية والمعلولية بحيث لا يخرج منها الا المعلول الاخير فلا
بد في الدليل المذكور من الاستعانة بالبرهان المشتمل على ابطال
الدور والتسلسل اولى الاصوب ان يقرر كلام المص بهذا الوجه وهو انه
ان لم يكن في الوجود موجود واجب بالذات لكانت الموجودات باسرها

سواء كانت

سواء كانت غير متناهية بان يتسلسل او متناهية بان يدور ممكنات صرفة
وكل ممكن جائز العدم لذاته فيجوز انتفاء الاحاد باسرها بان لا يوجد احد
منها اصلا ويلزم من ذلك ان لا يكون شيء منها مستندا الى سبب موجد وذلك
محال لان سبب الممكن ما لم يجب وجوده ولم يمتنع عدمه لم يوجد ذلك الممكن
فلا محالة وجودات الممكنات متناهية او غير متناهية يحتاج الى علة خارجة
عنها لا يقال ان اردتم بجواز العدم في الممكن امكانه الذاتي فهو لا ينافي
وجوبه بالغير ووجوده وان اردتم به جواز العدم في نفس الامر فهو غير لازم لان
كل واحد من الممكنات المتسلسلة فرضا وجب وجوده بعلته وامتنع بها
عدمه لانا نقول المراد هو الثاني قوله كل منها وجب بعلته قلنا كلا
لان العلة اذا كانت ممكنة صرفة بدون الواجب سواء كانت متناهية او غير
متناهية فهي مما لا يحصل بها وجوب المعلول لجواز انتفائه مع انتفائها
وان لم يجز انتفاؤه مع تحققها وما لم يحصل امتناع انحاء عدم المعلول
جميعا لم يتحقق وجوبه ومن جملة تلك الانحاء عدمه في ضمن عدم الكل و
هذا النحو من العدم لا يحصل امتناعه الا من قبل الواجب بالذات في
سلسلة الاستناد ومن الاستدلالات التي لا يبتني على ابطال التسلسل في
هذا المطلب ما قرره بعض اهل الحق بقوله على تقدير كون الموجودات منحصرة
في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما متوقف على هذا التقدير على
ايجاد ما لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف
ايضا على تحقق موجود ما لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد انتهى واعترض عليه
بان لزوم الدور ممنوع والبيان غير تام وانما يلزم الدور لو توقف
موجود معين على موجود يتوقف هو عليه ولم يلزم مما ذكر اذ تحقق ايجاد
شيء موقوف على وجود موجود من الموجودات وكل موجود معين متوقف
على وجود علته المتقدمة عليه فاللازم هو التسلسل لا الدور وقد اجاب عن ذلك
بعض الاعاظم بان طبيعة الايجاد لما كانت عرضية ناعتية فلا محالة تحتاج

وجوده من حيث هو هو عن وجود المعروض المنعوت باحد الجانبين الا من حيث
خصوص كونه هذا الايجاد فقط وكذلك طبيعة الوجود الامكانى من حيث
كونه وجودا امكانيا مطلقا تحتاج الى طبيعة الايجاد دون شىء اخر منهما كذلك
لا لاجل كونه هذا الوجود الخاص فقط فلا مدخلية للخصوصيات فى شىء من
الطرفين فالاحتياج دائر والدور لازم بين الطبيعتين هذا خلاصة
ما افاده دام الله علوه ومجده اقول ولى فيه شك وهو ان احكام الوحدة
العددية قد لا تثبت للوحدة الابهامية فان الاتصاف طبيعة الانسان
بالعلم والجهل لا يوجب التناقض لعدم وحدة الموضوع وحدة عددية بخلاف
اتصاف ذات شخصية كزيد بمثلهما قلنا بل ان يقول الاحتياج الدائر
بين الطبيعتين فى صورة التسلسل بان يكون كل واحد من افراد احديهما
من حيث هو هو مفتقرا الى فرد من الاخرى كذلك وبالعكس غير مستنكر
كقول القصر فى اذا تغيب بدا وان بدا غيبنى ونظير هذا البحث ما ذكره محمد
بن عبد الكريم الشهرستانى فى مصارع الحكماء رادا عليهم فى قدم العالم
وهو قوله اعلم ان الدور فى النطفة والانسان والبيض والدجاج والحب و
الشجر انما ينقطع اذا عين الابتداء من احد الطرفين والا الشىء يوقف وجود
كل منهما على وجود الاخر ولم يكن تحصيل احدهما دون الاخر اولوية وذلك
يؤدى الى ان لا يحصلا اصلا وقد حصلا فلا بد من قطع الدور باحدهما
والبدو فى الاشخاص الانسانية بالاكمل اولى قال المحقق الطوسى فى مصارع
المصارع فى الجواب احسنت يا علامة العلماء فيما يقال عند العوام والصبيان
فانه ليس يدور الا فى اللفظ لان الشىء اذا توقف وجوده على ما يحتاج فى وجوده
الى مثل ذلك الشىء لا يكون دورا او يؤدى الى ان يحصلا بل ربما يتسلسلان
والتسلسل اذا استحال وجب ان يكون له مبدأ فههنا اشتبه الدور بالتسلسل
على المصارع وليت شعرى ما هذه الاولوية فى جعل الشخص مبدأ دون النطفة
ان لم يكن يعتبر ما فى الكتب الالهية خلق ادم عليه السلام واذا كان المبدأ

بالاكمل

بالاكمل اولى فلم تخلو الناس او الاعتدال كاملين والاشجار والا مثمرة
كاملة ثم ردوا الى النطف والحبوب انتهى ثم اقول يمكن دفع ذلك الاعتراض
عن البرهان المذكور بانه اذا ثبت احتياج كل فرد من افراد الوجود الى شىء
من الايجاد لزم احتياج جميع الوجودات اليه لجواز طريان العدم عليها بالكلية
وكذلك اذا ثبت كل واحد من افراد الايجاد على شىء من الوجود لزم احتياج جميع احتياج
جميع الايجادات اليه بالبيان المذكور فاذا دار الاحتياج بين الطبيعتين
على هذا الوجه اى يكون جميع افراد كل منهما بحيث لا يشذ عنها شىء مفتقرا
الى فرد ما من الاخرى يلزم الدور المستحيل لا محالة وبما ذكرناه يمكن تتميم دليل
اخر له قدس سره فى هذا المسلك وهو قوله ليس للموجود المطلق من حيث
هو موجود مبدأ والا لزم تقدم الشىء على نفسه وبذلك ثبت وجود الواجب
بالذات كما لا يخفى بادنى تامل انتهى وذلك لان الكلام عليه قريب ايضا
كما مر فى الاول وجوابا واعلم ان الشيخ الرئيس قد وصف طريقة الحكماء الالهيين
الذين يبرهنون على وجود الواجب تعالى من غير احتياج فى الاستدلال الى الامكان
ما سواه والى الحدوث فى الاجسام كما هو مسلك المتكلمين او الحركة كما هو طريقة
الطبيعيين بالتفاوت اليها فى القران بقوله تعالى سنريهم اياتنا فى الافاق و
فى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق بانه طريقة الصديقين الذين يستشهدون
بالحق لا عليه وهى التى اشير اليها فى قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل
شىء شهيد وحاصل طريقتهم الاستدلال على ذات البارى تعالى
بملاحظة مفهوم الوجود فانه يقتضى فردا واجبا بالذات ثم بالنظر فيما
يلزمه الوجوب الذاتى على صفاته ثم بالنظر الى صفاته على كيفية صدور افعاله
واحدا بعد واحد من العقول المجردة اولا ثم النفوس الفلكية ثانيا ثم الاجسام
الفلكية والبسائط العنصرية ثم المركبات من الجماد والنبات والحيوان
كل ذلك بلا ملاحظة الخلق فى شىء من المراتب حتى انهم لو لم يشاهدوا وجود
العالم على هذا الوجه المحسوس لم يكن اعتقادهم فى حق الله تعالى وصفاته

وكليات افعاله غير هذا الاعتقاد الذي هم عليه ولا شك ان طريقتهم
اشرف واحكم من طريقة غيرهم كالمتكلمين المستدلين بحدوث الاجسام و
اعراضها على وجود الخالق ثم باحوال الخليقة كالاحكام والتغير على صفاته
تعالى كالعلم والقدرة مثلا فانظر الى ما بين المرتبتين من التفاوت الا ان
بعين الاعتبار فانهما سيّان كان مثلا بلسان فالحكيم المتاله يصعد
من المعقول الى المحسوس والمتكلم الباحث يصعد من المحسوس الى المعقول وما
تدري نفس باي ارض تموت **فصل** في ان وجود الواجب نفس حقيقته
بمعنى انه لا ماهية له تعالى سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف
الممكن كالانسان مثلا فان له ماهية هي الحيوان الناطق ووجودا هو كونه
في الاعيان لان وجوده لو لم يكن عين حقيقته كان زايدا على حقيقته لامتناع
جزئيته المستلزمة للتركيب بوجه من الوجوه وذلك باطل كما سيجيء ولو كان
زايدا عليها لكان عارضا لها لكونه وصفا ثابتا لها ولو كان عارضا
لها لكان الوجود من حيث هو هو مفتقرا الى الغير وهو ذات المعروض لافتقار
الحال الى المحل فيكون وجود الواجب ممكنا لذاته لان كل مفتقر الى الغير
ممكن لذاته فلا بد له من موثر وذلك المؤثر ان كان نفس تلك الحقيقة
الواجبية يلزم ان يكون موجودة قبل الوجود لان العلة الموجدة للشيء
يجب تقدمها على المعلول بالوجود لامتناع ملاحظة العقل كون
الشيء مفيدا للوجود ما لم يلاحظ كونه موجودا فيكون الشيء موجودا قبل
نفسه هف وان كان ذلك المؤثر غير تلك الماهية يلزم ان يكون الواجب
لذاته محتاجا في وجوده الى الغير وهذا اى الاحتياج على الواجب تعالى
محال وقد نوقش في هذا الدليل بان اللازم من زيادة الوجود على ذات
الواجب كون الوجود مفتقرا الى شيء ولا يلزم منه جواز الانفكاك عنه
اذا مكانه في نفس الامر كما زعم بعضهم بل بالنظر الى نفس ذلك الوجود وان هذا
من ذاك اذ يجوز ان يكون العلة المقتضية للوجود هي الماهية من حيث هي هي كما

لما

لما القابلة له ايضا فيتقدم الماهية لا بالوجود كما ان ذاتيات الماهية
متقدمة عليها لا بالوجود وكما ان الماهية علة للوازمها متقدمة عليها لا بوجودها
وكما ان ماهية الممكن قابل لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضروري هذا
حاصل ما افاده الامام الرازي على استدلال الشيخ الرئيس بالوجه المذكور
مع تتميم وتلخيص والجواب عنه للحكيم الطوسي قدس سره القدوسي في مواضع من
كتبه كشرح الاشارات ونقد التنزيل والمحصل بان الكلام فيما يكون علة
للوجود الموجود وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه فانه ما لم يلاحظ
كون الشيء موجودا امتنع ان يلاحظ سببا للوجود ومفيدا له بخلاف القابل
للوجود فانه لا بد ان يلاحظه العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود
لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين
فاذن هي الماهية من حيث هي هي والذاتيات بالنسبة الى الماهية والماهية
بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تقدمها الا بالوجود العقلي لان تقومها
بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب الماهية فقط لا كالجسم
مع البياض اقول كلام هذا النحرير محتاج الى مزيد تتميم وتقرير لانه
كان واجبا عليه ان يدفع النقض او المعارضة بالماهية القابلة للوجود
فان الماهية الممكنة قابلة للوجود وكل قابل الشيء يجب تقدمه بالوجود
على ما هو مقبول له فيجب تقدمها بالوجود على الوجود فيلزم تقدم
الشيء على نفسه ثم اجاب بعد هذا كان جوابا عما اذا كانت فاعلة
للوجود وما ذكره من الفرق بين القابل والفاعل بحسب الخلو وعدمه
غير جار في الوجود ولوازم الماهية فان خلو الماهية عن الوجود ممتنع في نفس
الامر وكذا عن اللوازم بحسب الذات من حيث هي هي فالاولى ان يقال
ان كون القابل مطلقا مما يجب تقدمه بالوجود على المقبول غير لازم
وقد مر الفرق بين القابل والعلة القابلة وقد مر ايضا في بحث
التلازم وجوب تاخر الهيولى مع كونها قابلة للصورة عنها فكذلك

الماهية المتاخرة للوجود لا نقدم لها على ذلك الوجود فالوجود لانها لا
تتجرد عن الوجود الا في نحو من انحاء ملاحظة العقل بان تحلل العقل الى
ماهية ووجود ويصفها به لا بان يكون في تلك الملاحظة منفكة عن
الوجود فانها ايضا نحو وجود عقلي كما ان الكون في الخارج نحو وجود
خارجي بل بان العقل من شانه ان ياخذها وحدها اى من غير ملاحظة
شئ من الوجودين معها ويصفها به وعدم اعتبار الشئ ليس باعتبار
لعدمه فاتصاف الماهية من حيث هي هي بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم
بما هو جسم بالسواد فان للجسم من حيث هو هو مرتبة في نفس الامر سابقة
ليس في تلك المرتبة شئ من السواد ومقابله فيصح اتصافه بواحد منهما
بخلاف الماهية بالقياس الى وجودها اذ ليس لها مرتبة سابقة على وجودها
وعدمها حتى يصح اتصافها باحدهما بل الماهية ووجودها امر واحد في
الواقع بلا تقدم بينهما ولا تاخر ولا معية ايضا اذ ليس لها وجود منفرد
ولوجودها وجود اخر فقد انتفى ما يحصل بينهما شئ من النسب المذكورة
فقابلية الماهية للوجود انما يتصور على ما صورناه وما افاده لو فا
يتصور بوجه من الوجوه فان قلت تلك الملاحظة ايضا نحو من انحاء وجود
الماهية في نفس الامر فكيف يتصف الماهية في هذا النحو من الملاحظة بهذا
النحو من الوجود او بالمطلق الشامل له مع مراعاة قاعدة الفرعية في
الاتصاف قلنا هذه الملاحظة لها اعتباران احدهما اعتبار تخلية
الماهية وتجريدها عن جميع انحاء الوجود حتى عن هذا النحو وثانيهما اعتبار
كونها نحوا من انحاء الوجود فالماهية باحد الاعتبارين موصوفة بالاخر الوجودي
وبالاخر مخلوطة به غير موصوفة هذا غاية ما يفهم من عباراتهم في هذا
الموضع ولبعض الفقراء بفضل الله ورحمته مسلك اخر عن هذا التجشم
حيث حقق وقرر في كتبه ان وجودات الممكنات مراتب متفاوتة بحسب
التقدم والتاخر والكمال والنقصان ووجود كل ماهية عين تلك الماهية

بمعنى ان الموجود هو الوجود والماهية متحدة معه بخواص الاتحاد وجميع الوجودات
ظلال واشراقات للوجود الواجبي القائم بذاته ولا وجود للماهيات
اصلا ولا تاثير ولا تاثر فيها بل انها اعتبارات كلية يعتبرها العقل
ويصف الموجودات بها فلكل مرتبة من الوجودات نعوت كلية حدية واوصاف
رسمية مسماة بالماهيات والعوارض بلا وصول رائحة من الوجود اليها ولا
تعلق الجعل بها كما عليه كابر الصوفية والموحدون وبيانه مما يحتاج
الى مجال اوسع من هذا الموضع وقد اقام البرهان عليه في بعض كتبه بل
نقول على الطريقة الرسمية ايضا لا يحتاج الى ما تجشموه حيث تقرر ان
الوجود في الممكن نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شئ للماهية فليس هناك ثبوت شئ
لشئ حتى يجري فيه قاعدة الفرعية نص عليه الشيخ في التعليقات حيث قال
فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كحالة البياض والجسم في كونه
ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم انتهى وقد انحرف كثير من
الناظرين في هذه العبارة وامثالها من كلام الشيخ وغيره حيث حملوها على
اعتبارية الوجود وكونه امرا مصدريا لا تحقق له في الخارج مع انهم يعلمون
ان حقيقة كل شئ هي نحو وجوده الخاص به وكان اطلاق لفظ الاتصاف
على الارتباط الذي بين الماهية وسائر الاعراض والاحوال بل اتصافها
بالوجود من قبيل اتصاف البسائط بالذاتيات والجمهور حيث غفلوا
عن هذه الدقيقة المذكورة تريهم تارة يخصصون القاعدة الكلية القائلة
بالفرعية وتارة ينقلون عنها الى الاستلزام قائلين ان قاعدة الاستلزام
لا تجري في اتصاف الماهية بالوجود لعدم المغايرة بينهما ولا ايضا في
اتصافهما باللوازم المطلقة التي لا تقدم للماهية عليها بالوجود بل بنحو
اخر من التقدم وهو تقدم بحسب الذات والحقيقة من دون اعتبار الوجود
كما في الاجزاء المحمولة من الجنس والفصل دون الاجزاء الوجودية كالمادة
الصورية سواء كانتا خارجيتين او عقليتين ومن البراهين على هذا

بكون بين الوجود والماهية من باب
التوسع والاشتراك فان ليس
كما طوم في الارتباط الذي

المطلب ما افاده صاحب التلويحات وهو ان الذهن فصله الذهن وحقوقه عن مهيته ان امتنع وجودها بعينه لا يصير شي منها موجودا واذا صار شي منها موجودا فالكلي له جزئيات اخرى معقولة غير ممتنعة لمهيتها الا المانع بل ممكنة الى غير النهاية وقد علمت ان ما وقع من جزئيات كلي بقي الامكان بعد واذا كان هذا الواقع واجب الوجود وله مهية وراء الوجود فهي اذا اخذت كلية امكن وجود جزئي اخر لها لذاتها اذ لو امتنع الوجود للمهية لكان المفروض واجبا ممتنع الوجود باعتبار مهيته هذا محال غاية ما في الباب ان يمتنع بسبب غير نفس المهية فيكون ممكنا في نفسه هذا محال فاذن ان كان في الوجود واجبا فليس له مهية وراء الوجود بحيث يفصله الذهن الى امرين فهو الوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه شي من خصوص او عموم هذا كلامه نور الله سره والايراد عليه بانه لم لا يجوز ان يفصل العقل امرا موجودا الى وجود ومعروض له يكون ذلك المفروض جزئيا شخصيا لا كليا وتخصيص اطلاق المهية على الكلية لا ينفع اذ المقصود ان الوجود غير زائد بل هو نفس حقيقة الواجب مدفوع بان كلامه مبني على ان تشخص الشي في الحقيقة بنحو وجوده الخاص كما صرح به المعلم الثاني وسائر محققين فكل ما يفصله الذهن الى معروض وعارض هو الوجود لكان في مرتبة ذاته كليا لا محالة وكل ما له مهية كلية فنفس تصورها لا يابى ان يكون لها جزئيات غير متناهية الا المانع خارجي فحاصل البرهان انه لما كان الوجوب والامكان والامتناع من لوازم المهيات فالواجب لو كان ذا مهية فجزئيات تلك المهية لا يجوز ان يكون جميعها ممتنعة لذاتها والا لما تحقق الواجب اصلا ولا واجبة لذاتها والا لكان المعدوم واجبا او لو قيع الكل وكلاهما باطل ولا ممكنة والا لكان هذا الواقع ايضا ممكنا لذاته مع انه واجب لذاته هف فاذن ان كان في الوجود واجب لذاته فليس الا الوجود الصرف المتشخص بنفسه ولما ذاته

امتنع ما اورد عليه بعض الاعلام من الكرام من ان دعوى عدم امتناع الجزئيات الغير المتناهية ممنوعة ولم لا يجوز ان يكون لمهية كلية افراد معدودة متناهية لا يمكن ان يتعدى عنها في الواقع فان جاز في الوهم الزيادة عليها ولو سلم عدم التناهي فهو بمعنى لا يقف وبطلان اللازم ح ممنوع ولو سلم انه غير متناه بالمعنى الاخر فغايته ما لزم ان يكون الواجبات غير متناهية فلم قلت ان ذلك باطل ان هذا انما يلزم لو دلايل بطلان التسلسل لو تمت لدلت على امتناع ترتب امور غير متناهية موجودة معا ولزوم ترتب الواجبات غير بين ولا مبين فانا نجيب عما ذكره اولا بان كل مهية بالنظر الى ذاتها لا يقتضي شيئا من التناهي واللاتناهي ولا مرتبة معينة من المراتب اصلا الا بسبب وعلة فاذا قطع النظر عن الاسباب الخارجة عن نفس المهية لا تابى عند العقل ان يكون لها افراد غير متناهية وعما ذكره ثانيا وثالثا بان الكلام ههنا ليس في بطلان التسلسل في الواجبات عددا كان او لا يتعقا مرتبا او متكافيا حتى قيل ان بطلانه مطلوب غيره بل الكلام في انه اذا كان للواجب تعالى مهية كلية يمكن ان يفرض لها جزئيات وراء ما وقع ولما كان كل من الوجوب والامكان والامتناع من لوازم المهيات فاذا وجب فرد من مهية كلية يلزم ان يكون جميع افرادها واجبة وكذا امتنعت لو امتنع وامكنت لو امكن فنقول تلك الافراد المفروضة لم يكن واجبة والا لما عدمت ولا ممتنعة والا لكان هذا الواقع ايضا ممتنعا هف ولا ممكنة والا لكان الواجب لذاته ممكنا لذاته وهذا ايضا خلف فثبت انه لو كان للواجب تعالى ماهية غير الوجود لزم كونه خلوا عن المواد الثلث وهو محال الوجه وهو مما سنح لنا في هذا المطلب وهو قريب المأخذ مما ذكره صاحب الاشراق هو ان الوجود لو كان زائدا على مهية الواجب لزم دخوله تحت مقولة الجوهر فيحتاج الى فصل مقوم فيتركب ذاته وايضا قد علمت انه كلما اتحد

على فرد صح على طبيعته من حيث هي اذ لو امتنع شيء عليها امتنع على افرادها
فلما لزم وقوع الامكان على بعض الجواهر ضرورة لما نشاهد من حدوث
العنصريات وزوالها صح وقوع الامكان على مقولتها فلو دخل الواجب
تحت مقولة الجوهر لزم فيه جهة امكانية باعتبار الجنس فلا يكون واجب
الوجود بالذات هذا خلف فكل ما له ماهية زائدة على الوجود فهو اما
جوهر او عرض والواجب ليس جوهرا كما عرفت ولا عرضا لقيام العرض بغيره
فلا يكون له ماهية غير الوجود وقد مثل بعض سادة العلماء مراتب الموجودات
في الموجودية بحسب الاحتمال العقلي في اقوال الاول اعراب المضيء في كونه
مضيئا فان من الموجودات ما له ذات ووجود وموجد فيسمى موجودا
بالغير كالماهيات الممكنة عند المعتزلة والمشائين ولا شك في امكان
انفكاك الوجود عنه بحسب الذات او الواقع فضلا عن امكان تصور الانفكاك
والتصور بالمتصور كلاهما ممكن هناك ومنها ما له ذات ووجود يكون
مقتضاها بحيث يستحيل انفكاكه بالنظر الى ذاته كالواجب عند المتكلم
فيمتنع الانفكاك وان امكن تصوره فالتصور ممكن لكن المتصور مستحيل و
منها ما له ذات هي عين وجوده فلا يمكن تصور الانفكاك بينهما فضلا عن
الانفكاك كواجب الوجود عند الحكماء ولا تزيد مراتب الموجود في الوجود
بحسب العقل على هذه الثلثة وعلمت الفرق بينها بحسب العلو والدنو
وكذلك مراتب المضيء اذ منه مضيء بالغير كوجه الارض والقمر المستضيء بمقابلة
ومنه ما هو مضيء بالذات بضوء هو غيره ومقتضيه لذاته اقتضاء يمتنع التخلف
كجرم الشمس لو اقتضى ضوءه ومنه ما هو مضيء بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس
لو كان جوهرا قائما بنفسه فان المضيء ما يحصل له الظهور لا ما يقوم به
الضوء كما يتوهمه اهل اللغة الا ان يعني بالقيام ما هو اعم من المجازي
والحقيقي ففي الاول مضيء وضوء ومقتض له وفي الثاني اثنان وفي
الثالث الثالث ولا شك ان اعلى مراتب الموجود هو مذهب الحكماء في واجب

الوجود

الوجود عز مجده وما قال بعض الموحدين من المتألهين من ان الوجود
مع كونه نفس حقيقة الواجب قد انبسط على هياكل الموجودات بحيث
لا يخلو عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها فتخيل ضيق نشأ من طور وراء طور العقل
اقول اني لا اعلم من العقلاء من عداه ان فهم هذا المعنى من اطوار العقل وقد
اثبته واقام البرهان عليه في بعض موارده من كتبه ورسائله وذلك فضل
الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم **فصل** في ان وجوب الوجود و
تعينه نفس ذاته تعالى ففي هذا الفصل حكمان احدهما ان وجوب وجوده تعالى
عين حقيقته المقدسة وثانيهما ان تشخصه بمعنى ما به التشخص لا المفهوم
المصدري نفس ذاته اما بيان الحكم الاول فلان وجوب الوجود لو كان
زائدا على حقيقته لامتناع الجزئية المستلزمة للتركيب لكان عارضا
لذاته فكان معلولا لذاته لاحتياجه الى المؤثر وامتناع كون المؤثر غيرا
منفصلا والا لكان للواجب علة موجبة مع كونه واجبا لذاته هف فلو
احتاج الى مؤثر لكان هو الذات لا غير والعلة ما لم يجب وجودها استحال
ان يوجد المعلول لان وجوب وجود العلة سبب لوجوب وجود المعلول
وذلك الوجوب المعتبر في ذات الواجب هو الوجوب بالذات لاستحالة
كون الواجب واجبا بالغير لان كل واجب بالغير ممكن لذاته فيكون وجوب
الوجود بالذات قبل نفسه هذا خلف بالبديهة والكلام فيه كالكلام في
عينية الوجود سواء وجوبا فلا نعيده واما بيان الحكم الثاني فلان
تعينه لو كان زائدا على حقيقته بان يكون حقيقته حقيقة نوعية
متخصصة بالتشخصات ويكون بحيث يتشخص بامر زائد على حقيقته سواء
كان نوعا منتشرا او محصورا في واحد دون غيره كالعقل او الشمس مثلا
لكان معلولا لذاته بالبيان الذي مر في وجوده ووجوبه والعلة ما
لم يكن متعينة لا توجد فلا يوجد المعلول فيكون التعين حاصلا قبل نفسه
وهو محال لتوقف العلة على الوجود وهو مساوق للتعين بل عينه لا -

النفس بالصورة الجسمية في كونهما من حيث نوعيتها وابهامها علة
للهيولى المتشخصة اذ الكلام في العلة المستقلة دون الشرايط والمعينات
وعلة الهيولى كما سبق جوهر مفارق مع معاونة صورة ما له واعلم ان حقيقة
الواجب كما انه لا يمكن ان يكون معنى نوعيا متشخصا بامر زايد كما
علمت فكذلك لا يمكن ان يكون معنى جنسيا متشخصا بفصل او بنوع
لان الجنس امر مبهم في ذاته فلا يمكن كونه عين الوجود المتشخص بنفسه والفرق
الجامع في القبيلين ان النوع لا يحتاج الى الشخص في قوام حقيقته وتعين
ماهيته بل في ان يوجد ويحصل بالفعل وكذلك الجنس لا يحتاج الى الفصل
في ثبوت المعنى الجنسي له لانه عرضي له كما ان المشخص عرضي للنوع والعرضي
لا دخل له في تقرر الماهية بل كل منهما لابهامه وكونه بالقوة محتاج في تحصله
ووجوده الا الى امر محصل لذاته ومقوم لوجوده وبالجملة يهيئ له نحوا من
انحاء الوجود وهذا انما يتصور فيما لم يكن ذاته بحسب الوجود والا لكان
المقسم متقوما بالخارج داخلا ولما ثبت من قبل ان واجب الوجود
ليست له ماهية الا صرف الوجود فكل ما فرض مقوما لوجوده كالفصل و
المشخص يكون مقوما لحقيقته فلو كان الوجود الصرف الذي هو بنفسه
حقيقته جنسا للاشياء كما توهم بعض المتصوفة لكان الفصل مفيدا
لمعنى الجنس وكذا لو كان حقيقته متشخصة بتشخص زايد على ذاته لكان
المعنى النوعي محتاجا في معناه الى المشخص وكلاهما باطل كما علمت فثبت
ان الواجب تعالى هو الوجود البحت الذي لا يوصف بانه جنس ولا بانه
نوع ولا يوصف بانه كلي او جزئي اي فرد من طبيعة كلية بل انه متميز بذاته
منفصل بنفسه عن سائر الموجودات لا بامر فصلي له فلا حد له واذ لا حد
له ولا علة له فلا برهان عليه لان الحد والبرهان كما حقق في الميزان
متشاركان في الحدود والشيء الذي يكون غنيا عن كل شيء في العلم
اما ان يكون اوليا شهوديا او اعترافا بالجهل او استدلالا عليه بآثاره

او عرضي وانه عقلي بمعنى انه مجرد
عن المادة لا بمعنى انه كلي وانه لا جنس له
ولا فصل مع

ولوازمه

ولوازمه وحينئذ لا يعرف حق معرفته اذ لا نعرف بها حقيقته وهويته
فليس شيء غير واجب الوجود برهانا عليه وهو البرهان على كل شيء فان
العلم اليقيني بذي السبب وهو وجود جميع الممكنات لا يحصل الا بالسبب كما
ورد في الصحيفة الالهية قل اي شيء اكبر شهادة قل الله نعم لو استدل عليه
باوثق البيانات وهو الاستدلال بحال الوجود وانه يقتضي وجوبا
بالذات كما اشرنا اليه لم يكن دليلا وان لم يكن ايضا برهانا محضا
بل كان قياسا شبيها بالبرهان على ما صرح به الشيخ الرئيس واليه الاشارة
في قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو **فصل** في توحيد واجب
الوجود بمعنى نفي الشركة عنه في نفس وجوب الوجود لا بمعنى ان نوعه منحصر
في شخصه على ما توهم لفساده كما علمت ومجرد كونه تعالى متشخصا بنفس ذاته
لا يكفي في استحالة الشريك له في بادي النظر كما زعمه بعض الشارحين حيث
قال ان ما بينا من ان التعين نفس حقيقته يكفي في اثبات توحيده فان
التعين اذا كان نفس الماهية كان نوع تلك الماهية منحصرا في شخصه بالضرورة
انتهى وذلك لاحتمال ان يكون هناك حقائق متخالفة واجبة
الوجود تعين كل منها نفس حقيقته فلا بد مع ذلك من اقامة البرهان على
التوحيد فنقول لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين في
وجوب الوجود على هذا الفرض ومتغايرين بامر من الامور والا لم يكونا
اثنين وما به الامتياز اما ان يكون تمام الحقيقة او لا يكون تمام
الحقيقة بل جزؤها لا سبيل الى الاول لان الامتياز لو كان بتمام
الحقيقة لكان وجوب الوجود المشترك بينهما خارجا عن حقيقة كل
منهما او خارجا عن حقيقة احدهما وهو اي خروج وجوب الوجود عن
حقيقة الواجب بالذات محال لانا بينا ان وجوب الوجود نفس حقيقة
الواجب الوجود لذاته قيل هنا بحث لان معنى قولهم وجوب الوجود
نفس حقيقة الواجب انه ينتزع من نفس تلك الحقيقة اثر صفته وجوب الوجود

سفعوم

لا ان تلك الحقيقة غير هذه الصفة فلا يكون اشتراك موجودين واجبي الوجود
في وجوب الوجود الا ان يظهر من نفس كل منهما اثر صفة الوجوب فلا
منافاة بين اشتراكهما في وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة
اقول معنى كلام الحكماء ان وجوب الوجود عين حقيقة الواجب هو ان ذاته
بنفس ذاته مصداق هذا الحكم ومنشأ انتزاعه من دون انضمام امر اخر من
غير ملاحظة حيثية اخرى غيرها اية حيثية كانت حقيقية او اضافية
او سلبية وكذلك قياس ساير صفاته وتوضيح ذلك انك كما قد تعقل
المتصل مثلا نفس المتصل كالجزء الصوري للجسم من حيث هو جسم وقد
تعقل شيئا ذلك الشيء هو المتصل كالمادة له فكذلك قد تعقل واجب
الوجود بما هو واجب الوجود وقد تعقل شيئا ذلك الشيء واجب الوجود وفي
مصداق الحكم به ومطابقه في الاول حقيقة الموضوع وذاته فقط وفي
الثاني هي مع حيثية اخرى هي صفة قائمة بالموضوع حقيقة او انتزاعية
وكل واجب الوجود لم يكن نفس واجب الوجود بل يكون له حقيقة تلك الحقيقة
متصفة بكونها واجبة الوجود فهي في اتصافها به يحتاج الى عروض هذا
الامر والى جاعل يجعلها كذلك او يجعلها بحيث ينتزع منه هذا الامر
فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود وبه صارت واجبة الوجود فلا يكون واجب
الوجود لذاته فكل واجب الوجود بذاته هو نفس واجب الوجود بذاته وقس
عليه ساير صفاته تعالى الحقيقية الكمالية كالعلم والقدرة وغيرهما
ولا سبيل الى الثاني لان كل واحد منهما يكون مركبا من ما به الاشتراك وما
به الامتياز وكل مركب محتاج الى غيره فلا يكون واجبا لامكانه فيكون كل
واحد من الواجبين او احدهما ممكنا لذاته هذا خلف فان قيل لم لا يجوز ان
يكون ما به الامتياز امرا عارضا لا مقوما حتى يلزم التركيب قلنا لان
ذلك يوجب ان يكون التعيين عارضا وهو خلاف ما ثبت بالبرهان واعلم
ان البراهين الدالة على هذا المطلب الذي هو من اعظم المباحث الالهية كثيرة

لكن

لكن تتميم جميعها يتوقف على ان حقيقة الواجب تعالى هو الوجود البحت القائم
بذاته المعبر عنه بالوجوب الذاتي والوجود المتأكد وان ما يعرضه الوجوب
او الوجود فهو في حد نفسه ممكن ووجوبه كوجوده يستفاد من الغير فلا يكون
واجبا وهذه المقدمة مما بيناها قبل البرهان ويصرح بها في كتب اهل العلم
والعرفان وقد انسلكت العقول فيها وبها يندفع ما اشتهرت بطبايع
الاكثرين وتبلدت منه اذهانهم وضلت مما ينسب الى ابن كمونة وهو الذي
سماه بعضهم بافتخار الشياطين لاحتمال هذه الشبهة العويصة الدفع والعقدة
العسيرة الحل وهي انه لم لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا
الكنه مختلفتان بتمام الماهية يكون كل منهما واجبا بذاته ويكون مفهوم
واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا وذلك لانا نجيب عن
هذه الشبهة بان مفهوم واجب الوجود لا يخ اما ان يكون انتزاعه عن نفس
ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عن نفس الذات اية حيثية
كانت او مع اعتبار تلك الحيثية وكلا الشقين محال اما الثاني فلما
مر ان كل ما لم يكن ذاته مجرد حيثية انتزاع الوجوب فهو ممكن في ذاته واما
الاول فلان مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات مع قطع
النظر عن اية حيثية كانت لا يمكن ان يكون حقايق مختلفة متباينة
بالذات غير مشتركة في ذاتي اصلا وظني ان كل سليم الفطرة يحكم بان الامور
المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعة لا يكون مصداقا
لحكم واحد ومحكيا عنها به نعم يجوز ذلك اذا كانت تلك الامور متماثلة
من جهة كونها متماثلة كالحكم على زيد وعمرو بالانسانية من جهة اشتراكهما
في تمام الماهية لا من حيث اختلافهما بالعوارض المشخصة او كانت مشتركة
في ذاتي من جهة كونها كذلك كالحكم على الانسان والفرس بالحيوانية
من جهة اشتمالهما على تلك الحقيقة الجنسية او في عرضي كالحكم على الثلج و
العاج بالابيضية من جهة اتصافهما بالبياض او كانت تلك الامور المتباينة

متفقة في انتسابها الى شيء واحد كالحكم على معقولات الممكنات بالوجود من
حيث انتسابها الى الوجود الحق جل مجده عند من يجعل وجود الممكنات
امرا عقليا انتزاعيا او كانت متفقة في امر سلبي كالحكم عليها بالامكان
لسلب ضرورة الوجود عن الجميع لذواتها واما ما سوى اشباه تلك الوجوه
المذكورة فلا يتصور فيها ذلك ضرورة بل نقول لو نظرنا الى نفس مفهوم
الوجود المصدري المعلوم بوجه من الوجوه بديهة اذا نا النظر والبحث الى
حقيقته وما ينتزع هو منه امر قايم بذاته هو الواجب الحق والوجود المطلق
الذي لا يشوبه عموم ولا خصوص ولا تعدد اذ كل ما وجوده هذا الوجود فرضا
لا يمكن ان يكون بينه وبين شيء اخر ليس ايضا هذا الوجود مباينة اصلا ولا
تغاير فلا يكون اثنان بل يكون هناك ذات واحدة ووجود واحد
كما اشار اليه صاحب التلويحات عظم الله قدره بقوله صرف الوجود الذي
لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت فهو هو اذ لا ميز في صرف شيء فوجوب كلما
وجوده الذي هو ذاته يدل على وحدته كما في التنزيل شهد الله انه لا اله
الا هو وعلى موجودية الممكنات به كما في قوله تعالى اولم يكف بربك انه
على كل شيء شهيد انتهى ولنا بتأييد الله تعالى وملكوته برهان
عرشي على توحيد الواجب تعالى يتكفل لدفع الاحتمال المذكور يتدعي
بيانه تمهيد مقدمة وهي ان حقيقة الواجب تعالى لما كان في ذاته مصداقا
للواجبية ومطابقا للحكم عليه بالموجودية بلا جهة اخرى غير ذاته ولا لزم
احتياجه في كونه واجبا موجودا الى غيره كما مر من البيان فليست للواجب
تعالى جهة اخرى في ذاته لا يكون بحسب تلك الجهة واجبا وموجودا والا
لزم التركيب في ذاته من هاتين الجهتين ابتداء وبالاخرة وقد ثبت
بساطته تعالى من جميع الوجوه ثم نقول ينبغي ان يكون واجب الوجود
بذاته موجودا وواجبا بجميع الحيثيات الصحيحة وعلى جميع الاعتبارات
المطابقة لنفس الامر والا لم يكن حقيقته من حيث هي هي بتمامها مصداق حمل

الوجود

الوجود والوجوب اذ لو فرض كونه فاقدا لمرتبة من مراتب الوجود ووجه
من وجوه التحصل او فاقدا لكمال من كمالات الموجود بما هو موجود فلم
يكن ذاته من هذه الحيثية مصداقا للوجود فيتحقق حينئذ في ذاته جهة
امكانية او امتناعية غير الجهة الفعلية والتحصل فيتركب ذاته من حيثيتي
الوجوب وغيره من الامكان او الامتناع فلا يكون واحدا حقيقيا وهذا
معنى قولهم واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الحيثيات لا
ما يتوهم كما سيجيء في الفصل التالي لهذا الفصل فاذا تمهدت هذه المقدمة
التي مفادها ان كل كمال وجمال يجب ان يكون حاصلا لذات الواجب تعالى
في غيره يكون مترشحا عنه فنقول لو تعدد الواجب بالذات لا يكون
بينهما علاقة ذاتية لزومية لان الملازمة بين الشيئين يستلزم معلولية
احدهما للاخر او معلولية كل منهما لامر ثالث كما تحقق في موضعه فعلى اي
من التقديرين يلزم معلولية الواجب وهو خرق الفرض فاذن لكل منهما
مرتبة من الكمال وحظ من الوجود والتحصل لا يكون هو للاخر ولا منبعثا
ومترشحا عنه فيكون كل واحد منهما عادما لنشأة كمالية وفاقدا لمرتبة
وجودية سواء كانت ممتنعة الحصول له او ممكنة فذات كل منهما بذاته
ليست محض حيثية الفعلية والوجوب بل يكون ذاته بذاته مصداقا لحصول
شيء وفقد شيء فلا يكون واحدا حقيقيا والتركيب بحسب الذات الحقيقية
ينافي الواجبية فالواجب يجب ان يكون من فرط التحصيل جامعا
لجميع النشآت الوجودية والحيثيات الكمالية التي بحسب الوجود بما هو
وجود فلا مكافي في قوله تعالى في الوجود بل ذاته بذاته يجب ان يكون
مستند جميع الكمالات ومنبع كل الخيرات وهذا البرهان وان لم يقع
للمتوسطين فضلا عن الناقصين لابتنائه على كثير من الاصول الفلسفية
والمقدمات المطوية لكنه عند من ارتاضت نفسه بالفلسفة يرجح على
كثير من البراهين **فصل** في ان الواجب لذاته واجب من جميع جهاته

هذه العبارة موهمة من القلب والحق ان معناها ما نبهناك عليه في
الفصل السابق وهو ان الواجب الوجود ليس فيه جهة امكانية بمعنى ان
كل ما يمكن له بالامكان العام فهو واجب له ومن فروع هذا الحكم قوله
اي ليس له حالة منتظرة فان ذلك اصل يترتب عليه هذا وذلك من
خواص الواجب دون غيره لتحقق المفارقات عن المادة مطلقا عند
الحكماء القائلين بامتناع صدور الحادث عن القديم الا بتوسط الحركة
الدورية والمادة المنفعلة اذ لو كان للمفارق حالة منتظرة يمكن
حصولها فيه لاستلزم انفعاله عن الحركات والاوضاع الجسمانية وذلك
يوجب كونه جسمانيا او متعلقا بالجسم مع كونه تعالى منزها عنه بالكلية
هذا خلف والدليل على الحكم الاصل قوله لان ذاته كافية فيما له من
الصفات فيكون واجبا من جميع جهاته وانما قلنا ان ذاته كافية
فيما له من الصفات لانها لو لم يكن كافية لكان شيء من صفاته من غيره
بالضرورة فيكون حصول ذلك الغير او وجوده علة لوجود تلك الصفة
في ذات الواجب تعالى وغيبته اي عدم ذلك الغير علة لعدمها اي
لعدم تلك الصفة في ذاته تعالى وذلك لان وجود العلة علة لوجود
المعلول وعدمها لعدمه ولو كان كذلك اي لو كان وجود تلك الصفة
معلولا لحضور ذلك الغير وعدمها معلولا لغيبته لم يكن ذاته تعالى
اذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط يجب لها الوجوب لانها اما ان يجب
مع وجود تلك الصفة او مع عدمها فان كان اي الوجوب مع وجود
تلك الصفة لم يكن وجودها من غيره لحصولها بذات الواجب من حيث
هي هي بلا اعتبار حضور الغير وان كان الوجوب مع عدمها لم يكن عدمها
من غيبته لحصوله بذات الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار غيبة الغير
واذا لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته
لان الواجب لذاته عبارة عن موجود اذا اعتبر من حيث هو مع قطع النظر

عن ما

عن ما سواه وجب له الوجود وح لم يكن كذلك هذا خلف وههنا ايراد
مشهور وهو ان غاية ما لزم من الدليل ان يكون وجود الصفة او
عدمها بالغير لا ان يكون الواجب في ذاته او بقيته متعلقا بذلك
الغير وذلك لانا اذا اعتبرنا الذات من حيث هي هي ملاحظتها مع
عدم ملاحظة الغير فالملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من عدم ملاحظة امر
عدم ذلك الامر وان اراد به اعتبارها مع عدم الغير في نفس الامر
وجودا وعدما فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ح فان اعتبار
الذات مع عدم الشرطين على الغرض المذكور مح والمح جاز ان يستلزم
المحال وهو عدم كون الواجب واجبا فلا يظهر الخلف والاولى ان يقرر
الدليل هكذا اذا اعتبرت ذات الواجب ح من حيث هي هي بلا شرط
اي مع قطع النظر عن ذلك الغير وجودا وعدما فاما ان يجب وجوده مع
وجود تلك الصفة وهو محال لان الشيء اذا وجب المعلول مع قطع النظر
عن وجود العلة او مع عدم تلك الصفة وهو ايضا محال بعين ما
ذكرناه ولا يخفى ان وجوب الذات لا يخرج في نفس الامر عن هذين الامرين
المحالين على تقدير اعتبار الذات بلا شرط فيكون وجوب الذات
ايضا محالا لو لم يعتبر مع الشرط فلا بد من اعتباره وهو التالي فثبت
الملازمة وبطلان التالي معلوم فكذا المقدم قيل هذا الحكم منقوض
بالنسب لجريان الدليل فيها مع ان ذات الواجب غير كافية في حصولها
لتوقفها على امور مغايرة للذات ضرورة واعترف بذلك الشيخ الرئيس
في الهيات الشفا حيث قال لا نبالي بان يكون ذاته ماخوذة مع
اضافة ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة
الوجود بل من حيث ذاتها اقول تحقيق الحق في هذا المقام يستدعي تقديم
جملة من الكلام وهو ان صفاته تعالى منها حقيقية كمالية كالقدرة
والعلم ونظايرهما وهي عين ذاته بمعنى ان ذاته من حيث حقيقته مبدا

لا تنثلم بها وحدته وصدق حملها بلا اعتبار حيثية اخرى كما اشرنا اليه سابقا
ومنها اضافية محضة كالمبدائية والعلية وغيرهما وهي زائدة على ذاته
متاخرة عنه وعروضها اضيفت الى ذاته لا تخل بوحدانيته كونها
زائدة عليه فان الواجب تعالى الله عن علوه ومجده بنفسه هذه الصفات
الاضافية بل يكون بذاته بحيث ينشا منه هذه الصفات وهو ايضا هو
كذلك بنفس ذاته تعالى ومجده لا يكون الا بذاته لا غير ومنها سلبية محضة
كالقدوسية والفردية واشباههما والاتصاف بها يرجع الى سلب الاتصاف
بصفات النقص وكما ان صفاته الحقيقية لا تتكثر ولا تتعدد ولا يكون فيها
اختلاف الا بحسب التسمية بل جميعها يرجع الى معنى واحد وحيثية واحدة
هي بعينها حيثية الذات تعالى شانه عما لا يليق بكمال فردانيته وبذلك ينبغي
هذه الاسما الا باعتبار غيره فانه كما قال المعلم الثاني وجود كله وجوب كله
علم كله قدرة كله حيوة كله لا ان شيئا منه علم وشيئا اخر قدرة ليلزم التركيب كلا التكثر في
في ذاته ولا ان شيئا فيه علم وشيئا اخر فيه قدرة ليلزم التركيب في صفاته
الحقيقية فكذلك نقول في صفاته الاضافية والسلبية انها لا تتكثر
معناها ولا يختلف مقتضاها وان كانت زائدة على ذاته تعالى فان
اضافاته الى الاشيا وان تعددت اساميها واختلفت لكنها كلها
ترجع الى معنى واحد واضافة واحدة هي قيومية الايجابية للاشيا
فمبدائيته هي بعينها رازقيته ولطفه رحمته وبالعكس وهكذا في
جميعها ولا يؤدي تكثرها واختلافها الى اختلاف ذاته لانها منبعثة
عن ذاته والسلوب ايضا يرجع جميعها الى سلب الامكان قال العلامة
الشيرازي في شرح حكمة الاشراق والمحقق الشهرزوري في كتاب الشجرة
الالهية ناقلين عن الشيخ الالهي شهاب الدين سهروردي ومما يجب ان
تعلمه وتحققه انه لا يجوز ان يلحق الواجب اضافات مختلفة توجب
اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة واحدة هي المبدائية تصحح جميع الاضافات

كالرازقية

كالرازقية والمصورية ونحوهما وللسلوب فيه كذلك بل له سلب واحد
يتبعه جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية
وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية
عنه ان كانت السلوب لا تتكثر عن كل ما انتهى فثبت ان اضافته
تعالى الى الاشيا اضافة واحدة بحسب المعنى لا اختلاف فيها اذا تمهد
ما اسبقناه من الكلام الذي يشهد به عقول الاعلام من الكرام فنقول
ان ذاته تعالى لا يتغير بتغير جزئيات ما اضيف اليه فان تغيرت
اضافته اليها بحسب كونها متغيرة في انفسها ومن حيث هي اضافة
متخصصة بها لا بما هي اضافة مطلقة لان تلك الصفات يلزم
التعلق الى امر كلي مخلوق كلي ومرتبط كلي بالذات والى الجزئيات المندرجة
تحت ذلك الامر الكلي بالعرض فذات الواجب فان كانت غير كافية
ابتدا في حصول الصفة الاضافية له بل يتوقف على حصول امر ما غيره لكن
ذلك الغير بوجوده ووجوبه حاصل من الواجب تعالى لانه معلول له بالذات
او بواسطة معلول له بالذات والذات مستقلة في افادة الجميع والجميع
مستفادة من ذاته تعالى واجبة بسببه فمن حيث وجوبها بسببه تعالى
واستنادها اليه لا يمكن فرض عدمها ومن حيث امكانها في حد
انفسها لا يتعلق لها اضافة المبدائية والخالقية وغيرهما فالحقيقة
هذه الصفات النسبية لا تحصل الا به تعالى لان الغير من حيث هو غير
من حيث اعتباره في نفسه غير موجود ومن حيث هو اثر من اثاره ولمعة
من انواره مرتبط به ومتعلق للاضافة وبهذا الاعتبار هو كالاضافة
اليه حاصل له من نفس وجوده ومن فيض جوده بلا مدخلية شي اخر فيه
ذلك الغير سواء كان واحدا او متعددا في حكم امر واحد كلي بهذا الاعتبار
واما التعدد والاختلاف بحسب حالها في حد انفسها فذلك لا
يوجب تعددا واختلافا في ذاته تعالى ولا في صفاته والحاصل ان

صفاته تعالى لا اضافية وان كانت زائدة على ذاته تعالى لكن لا يحصل
بها كثرة في ذاته ولا ايضا تغير فانه تعالى لا اجلها لانها لا تختلف بحسب
معانيها في انفسها حتى يوجب تكثر اعتبارات واختلافات حيثيات
في ذات الاول تعالى كما ذكرنا والمتعددات والمتجددات التي اعتقد فيهما
انما هي بالقياس الى الاشياء المتعلقة فهي بها المتعددة او المتجددة في
انفسها او بقياس بعضها الى بعض واما بالنسبة الى الذات الاحدية
الواجبة المتعالية فليست الا واحدة نسبتها الى تلك الجهات بايات
واحد جملي يتضمن سائر الانتسابات وهي اما مترتبة ترتبا سببيا او مسببيا
على حسب ترتب معلولاته وتبدلها فلا يوجب تكثرا في ذاته تعالى كما
لا يوجب صدور الاشياء الكثيرة المترتبة تكثرا في ذاته وهذا معنى ما
نقل عن الافلاطونيين من القدماء ان نسبة الاول الى الثاني ام جميع النسب كلي
واما متجددة على حسب تجدد متعلقاتها فالمتجددة المتصرمة في انفسها
وبقياس بعضها الى بعض فلا يوجب تغيرا في ذاته تعالى لانها
بالقياس الى ذات الواجب في رتبة واحدة بلا تجدد ولا تصرم بل التجدد
والتصرم والحضور والغيبة انما يتحقق للمحجوبين في سجن الزمان المعلولين
في كورة المكان فاما الواجب تعالى فهو ارفع واعلى من ان يقع في
التغير والتجسم كما قال بعض الصوفية ليس عند ربك صباح ولا مساء
يعني ان نسبة ربك المنزه عن وصمة التغير والتجدد الى جملة المتغيرات
والمتجددات نسبة واحدة ومعية قيومية غير زمانية ومن هنا يظهر
لك معنى كلام الشيخ في التعليقات ان الاشياء كلها عند الاوائل واجبات
ليس هناك امكان البتة فاذا كان شيء لم يكن في وقت فانما يكون
من جهة القابل لا من جهة الفاعل فانه كلما حدث استعداد من المادة
حدث فيها صورة من هناك اذ ليس هناك منع ولا بخل فالاشياء كلها
واجبات لا تحدث وقتا وتمنع وقتا فلا يكون هناك كما يكون عندنا

فصل في

401

فصل في ان الواجب لذاته لا يشارك الممكنات في وجوده اختلفت
كلمة ارباب الانظار واصحاب الافكار في ان موجودية الاشياء بماذا
فذهب بعض الاعلام من الكرام الى ان موجودية كل شيء باتحاده مع
مفهوم الموجود اتحادا ذاتيا كما في الواجب او عرضيا كما في الممكن وذلك
المفهوم عنده بسيط كسائر المشتقات لا يدخل فيه المبدأ ولا الموضوع لا
عاما ولا خاصا بديهي يعبر عنه في الفارسية بهست وليس للوجود عنده
قيام لا بالماهيات الممكنة ولا بنفسه كما في الواجب عند غيره ولا اتصاف شيء
من الاشياء بالوجود عنده الا في الاعتبار العقلي المخالف للواقع كما
صرح به في تعاليقه على كتاب التجريد وذهب ابو الحسن الاشعري واتباعه
الى ان وجود كل شيء عين ماهيته بمعنى ان المفهوم من وجود الانسان هو معنى الحيوان
الناطق مثلا وان لفظ الوجود في لغة العرب كمرادفاته في سائر اللغات
مشترك بين معان لا تكاد تنحصر وجمهور المتكلمين على ان الوجود عرض
قائم بالماهية في الواجب والممكن قيام سائر الاعراض بمحالها والمشهور
من مذهب الحكماء المشائين انه كذلك في الممكنات واما في الواجب فهو
عندهم عين ذاته تعالى بمعنى ان حقيقته وجود خاص قائم بذاته من غير
افتقار الى فاعل يوجده ومحل يقوم به وهو عندهم مخالف لوجودات
الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في الوجود المطلق ويعبرون
عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بالماهية اصلا وحين
اعترض عليهم بان الوجود الخاص محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع
تحقق الخاص بدون العام اجابوا بانه وجود خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل
قائم بذاته لا بالماهية غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض
ولا انتساب ووقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارجي كما ان كون
الشيء اخص من مطلق الماهية او الشيئية لا يوجب حاجته اليها كيف و
المطلق اعتباري محض والوجودات عندهم حقائق متخالفة متكثرة

لا بمجرد عارض لاضافته الى الماهيات ليكون منها ملته الحقيقية ولا بالفصول
ليكون الوجود المطلق جنسا لها الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص
كما في اقسام الشيء توهم ان تكثر الوجودات انما هو بمجرد الاضافة الى
الماهيات المعروضة لها وزعمت جماعة من الاخرين ان الوجود امر عقلي انتزاعي
من المعقولات الثانية وهو ليس عين الشيء من الموجودات حقيقة نعم مصداق
حمله على الواجب تعالى ذاته بذاته ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو
مجعول فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدأ الانتزاع
المحمول في الممكن ذاته من حيث هي مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته والى
هذا المذهب مال صاحب الاشراق كما يظهر لمن تتبع كتبه وطائفة
اخرى ذهبوا الى ان موجوديته تعالى انما هي بكونه وجودا خاصا وموجودية
الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقي الذي هو الواجب بالذات فالوجود
عندهم واحد شخصي والتكثر في الموجودات بواسطة تكثر الارتباطات
لا بواسطة تكثر وجوداتها فاذا انتسب الوجود الحقيقي الى الانسان حصل
موجود واذا انتسب الى الفرس فموجود اخر وهكذا فمعنى قولنا الواجب موجود انه
وجود ومعنى الانسان او الفرس او غيرهما موجودات انه منتسب الى الواجب حتى
ان قولنا وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا اله زيد واله عمرو
فمفهوم الموجود حينئذ اعم من الوجود القائم بذاته ومن الامور المنتسبة
اليه نحوا من الانتساب فان صدق المشتق لا ينافي قيام مبدأ الاشتقاق
بذاته الذي مرجعه سلب القيام بالغير ولا كون ما صدق عليه امرا منتسبا
الى المبدأ الاعم نحو ما كما يظهر من الوجوه على ان امر الاطلاق اللغويين وارباب
اللسان لا عبرة به في تصحيح الحقائق العقلية وقالوا ايضا كون المشتق
من المعقولات الثانية والمفهومات العامة والبديهيات الاولية
لا ينافي كون المبدأ حقيقة متاصلة متشخصة مجهولة الكنه وثانوية المعقول
دنا قلة قد تخيلت بالقياس الى الامور ونسبوا هذا المذهب الى

اذواق

اذواق المتألهين من الحكماء وهو غير مرضي عندي لما بينته في مواضع فما
من اواخر كتاب التلويحات لصاحب الاشراق هو ان وجود المجرد سواء
كان واجبا او ممكنا عقلا او نفسا عين ذاته فالمجردات عنده على هذا
الرأي وجودات محضة فانية بذاتها بل لا يكون الا على كون مهية
النفس الانسانية هي الوجود ثم حكم به على تجرد وجود ما فوقها واقتصر
في بيان ذلك بقوله واذا كان ذاتك على هذه البساطة فالعقول اولى
ثم ان الدليل على ان الشرط انما يفهم من المنطوق فان حقيقة الواجب هو
الوجود المطلق متمسكا بانه لا يجوز ان يكون عدما ولا معدوما وهو ظ
ولا ماهية موجودة بالوجود ومع الوجود لما في ذلك من الاحتياج او
التركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ
مع المطلق فمركب او مجرد المعروض فيحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المط
وضرورة انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود ولا يخفى ان هذا القول
منهم يرجع في الحقيقة الى ان الواجب ليس بموجود بالذات وان كل موجود
حتى الاشياء الخسيسة واجب تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا
لان الوجود المطلق مفهوم كلي عقلي لا تحقق له الا في الذهن ولا شك في
تكثر الموجودات التي هي افراده وما توهموا من احتياج الخاص الى العام
باطل بل الامر بالعكس اذ العام لا تحقق له الا في ضمن الخاص نعم انما
كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في تقومه في العقل واما ان كان
عارضا فلا واما قولهم يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود حتى الواجب
فيمتنع عدمه وما يمتنع عدمه فهو واجب فمغالطة منشاها عدم الفرق
بين ما بالذات وما بالعرض لانه انما يلزم الوجوب لو كان امتناع
العدم لذاته وهو ممنوع بل لاداء انتفاعه الى ارتفاع بعض افراده الذي
هو الواجب كسائر اللوازم العقلية للواجب مثل الشيئية والمفهومية
والعلية والعالمية وغيرها لا يقال بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء

بنفسه لانا نقول الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل قولنا الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف و
لو اتصف لحكمنا على ان الوجود المطلق العام معدوم فما ادى اليه نظرنا
بعد الانظار الدقيقة والافكار العميقة والرياضات العقلية و
المجاهدات الشرعية هو ان موجود في كل شيء كما اشرنا سابقا انما هي
بكونه عين حقيقة الوجود في الواقع فان للوجود مفهوما وهو من المفهومات
الاعتبارية والمعقولات الثانوية وحقيقة وذات بل الحقيقة في
كل شيء هو نحو وجوده الخاص وليست الوجودات حقايق متباينة
كما يقوله الاشراقيون ولا التفاوت بينهما انما يكون بالذات كما يقوله
المشاؤون بل بالشدة والضعف والكمال والنقص فوجود كل شيء عين حقيقته
في الواقع سواء كان الموجود بحيث لا يمكن للعقل تحليله الى مهية
ووجود كالواجب او يمكن كالممكن و بالحقيقة الوجود موجود في كل شيء وهو
اولى بان يكون ذا حقيقة من ذلك الشيء كما ان البياض اولى بان يكون
ابيض مما يعرض له البياض وكما ان المضاف بالحقيقة هو الاضافة و
غيرها مضاف بالعرض لا بالذات كما عرفت فالوجود موجود بالذات و
المهيات موجودة بالعرض وبرهان ذلك مذكور في الحكمة المتعالية من
كتبنا فلما كان من الظاهر ان المصنف اختار مذهب المشائين
القائلين بعروض الوجودات للمهيات الممكنة مع كونها منشأ الغير الحقايق
و محال الغير للوجود الواجبي القايم بذاته لا بمهية من المهيات فلزمه
بطل كون الوجود معنى واحدا نوعيا متواطيا على وجود الواجب و وجود
غيره من الممكنات بالتواطؤ فقال الاثرى الواجب لو كان مشاركا
للممكنات في وجوده فالوجود اي طبيعة النوعية من حيث هو هو اما ان
لا يجب له التجرد عن العروض للمهية او اللاتجرد والعروض لها او لا يجب له شيء
منهما اي من التجرد والعروض للمهية واقسام الثالث باسرها باطلة فكذا

المقدم واشار الى بطلان كل منها فقال فان وجب له التجرد وجب ان
يكون وجود الممكنات مجردا غير عارض للمهيات لامتناع تنافي اللوازم
مع اتحاد الملزوم وهو محال اي عدم عروض الوجود في المهيات الممكنة
محال لانا نعقل مهية الممكن مثل المسبع اي الجسم المحاط بسبعة سطوح متساوية
او السطح المحاط بسبعة خطوط متساوية فكان المراد هو الاول مع الشك
في وجوده الخارجي فلو كان وجوده اي وجود الممكن كالمسبع وغيره من
المهيات نفس حقيقته لكان الشيء الواحد معلوما ومشكوكا فيه في حالة
واحدة وهو محال لا يخفى ان الشك في مقابل التصديق لا في مقابل التصور
لا شك له وكلام المص في قوة قياس اقتراني من الشكل الثاني فعلى هذا
لا يتكرر الوسط اذ حاصله ان المسبع متصور ووجوده غير مصدق به فالاولى
ان يقال انا نعقل المسبع مع الغفلة عن وجوده او يقال انا نحكم على
المسبع بانه مسبع ونشك في وجوده فلو كان وجوده نفس حقيقته لما
امكن الشك فيه ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري وايضا الحمل في الاول
غير مفيد وفي الثاني مفيد فلا يكون الوجود نفس الحقيقة قال بعض
الشراح هذا الدليل انما يتم اذا كانت المهية معقولة بالكنه او نقول
ليس شيء لان المسبع وغيره من الاشكال مهيات امور لنفس من الابعاد و
الاقدار والزوايا والاضلاع وهذه كلها امور بديهية معلومة بالحس
النفات من النفس وكذا القول في كثير من المهيات التي يحصل صورها
في العقل بالنظر او البديهة مع الشك في وجودها كيف وكل صورة
حاصلة من الشيء في الذهن فهي بنفسها معلومة لنا بالكنه وان كانت وجها
لشيء اخر فذلك الشيء وان كان معلوما بهذا الوجه لعدم حصول صورته
بل صورة وجه من وجوهه لكن عين هذا الوجه معلوم لنا بالكنه لحصول
صورته المطابقة بعينه وبالجملة عند تصورنا الشيء من الاشياء سواء كان بالكنه
او بالوجه يحصل عند العقل صورة وتلك الصورة لا محالة مهية من المهيات

حاصلة عندنا بنفسها معقولة لنا بكنهها ويمكن لنا الشك في وجودها
او الذهول عنه لكن يرد على الدليل المذكور منه اثبات المقدمة الكلية
بالمثال الجزئي وانه غير جائز واجيب عنه بان المطلوب هنا رفع الايجاب
الكلي وهو ان وجودات الممكنات كلها مجردة غير عارضة والمثال
الجزئي كاف في هذا المقصود لا يقال المقصود اثبات ان الواجب لذاته
لا تشاركه شيئا من الممكنات في الوجود وهذا انما يثبت لو ثبت عروض
الوجود في الممكنات كلها والمثال الجزئي لا يفيد هذه المقدمة الكلية لانا
نقول مقصودهم وان لم يظهر من عبارة المص هو ان الوجود ليس محمولا على
وجود الواجب ووجودات الممكنات بالتواطؤ وهذا يثبت بالمثال
الجزئي هكذا قيل وفيه نظر فيه ومما يجب ان يعلم ان هذا الدليل وامثاله
لا يدل الا على زيادة الوجود المطلق للمهيات بل انما دلت على زيادة الوجود
الخارجي بيان ذلك ان نحو موجودية الاشياء بحسب الخارج لا يمكن
تصورها وحصولها فان تصور الشيء الخارجي لا يمكن الا بحصول
مهيته في الذهن من دون وجوده اذ لو تصور وجوده الخارجي او نحو
موجوديته اتصافه بالوجود الخارجي لزم منه ان يكون الشيء من حيث انه
موجود في الخارج موجودا في الذهن ولزم ايضا ان يترتب على الشيء في
الذهن اثاره واحكامه الخارجية من الحركة والسكون والحرارة والحيوة
والتغذية والنمو وغيرها وكلاهما ممتنع ثم نقول لو اريد بالمهية التي
حكم بها انها معقولة بالكنه المهية الخارجية فغير مسلم انها معقولة
بالكنه وان اريد بها المهية الحاصلة في الذهن او المطلق فمسلم انها
معقولة بالكنه لكن لا نسلم مع الشك في وجودها او الغفلة عنه على
ان اريد منه اعم من الوجود الذهني والخارجي وان اريد منه الخارجي
فيلزم زيادة وجود الخارجي للمهية العقلية لا زيادته للمهية الخارجية
ولا زيادة الوجود المطلق للمهية المطلقة على ان معنى كون المهية موجودة

في الخارج

في الخارج عندنا هو انتزاعها من وجود خارجي وفيهما غير وحملها
عليه حملا بالذات او بالعرض كما علمت من طريقتنا فان وجب له اي
للموجود اي يجب طبيعة النوعية اللاتجرد وعدم العروض للمهية لما
كان وجود الباري مجردا اذ مقتضى الطبيعة النوعية لا تختلف ولا
تتخلف هذا خلف اي اللاتجرد في وجود الباري تعالى ممتنع لما ثبت
بالبرهان ان وجوده ذاته وليس فيه وراء الوجود شيء يعرض له الوجود
والا لكان فيه جهة امكانية وهو محال وان لم يجب له اي للموجود من حيث
حقيقته وذاته شيء منهما كان كل منهما اي من التجرد واللاتجرد له ممكنا
فيكون واحد منهما لامكانه وعدم لزومه معلولا لعلة فيلزم افتقار
الواجب في تجرده الى الغير فلا يكون ذاته كافيا فيما له من الصفات وهو خلف
بالبرهان السابق فاذا وجود الواجب غير مشارك لوجود الممكنات
بل مباين لوجودها مع اشتراك الجميع في مطلق الوجود العام المقول عليهما
قولا عرضيا اقول هذا الدليل يتوقف تمامه على ان الطبيعة النوعية
لا تختلف بالكمال والنقص والشدة والضعف والقيام بالذات
والحلول في الغير وليس لهم برهان على ذلك وغاية ما ذكروه في نفي الشدة
والضعف والزيادة والنقصان في الذاتيات هي ان الاشد والازيد
اما ان يشتمل على شيء ليس في الاضعف والانقص اولا وعلى الثاني
لا يكون بينهما فرق وعلى الاول اما ان يكون ذلك الشيء معتبرا في المهية
او لا وعلى الاول لا يكون الاضعف من تلك المهية ضرورة انتفاء المهية
بانتفاء جزئها وعلى الثاني لا يكون في الذاتي بل في الخارج وهو
خلاف المفروض وذلك فاسد لوجوه الاول انه مصادرة على المطلوب لاذ
اذ الكلام في ان التفاوت بين الشيئين قد يكون بنفس ما وقع فيه
التوافق بينهما لا بما يزيد عليه ولا بما يدخل فيه والحاصل ان المشهور
عند الجمهور ان كل متمايزين في الوجود او العقل فتمايزهما وافتراقهما

اما بتمام مهيتهما او بشيء من سنخ مهية كل منهما كالفصل بعد الاشتراك
في جزء آخر كالجنس واما بامر عرضي بعد اتفاقهما في تمام الحقيقة المشتركة
بينهما وههنا نحو آخر من الامتياز ذهب اليه فلاسفة الاشراق وهو الافتراق
بكمال ونقص وقوة وضعف في نفس المهية بما هي هي بان يكون نفس المهية
مختلفة المراتب بالتمامية وعدمها او لما عرض بالقياس الى مراتب نفسها
ولوازمها لها من العرض بالقياس الى افرادها المتضمنة لها ولغيرها من
الفصول واللواحق والدليل المذكور لا ينفي هذا الاحتمال الذي هو محل
الخلاف الثاني انه منقوض بالعارض وما ذكر في دفع النقض في بعض
الحواشي للتجريد غير دافع له كما يظهر لمن راجعها الثالث انه معارض بالخط
المستقيم الطويل والقصير فان التفاوت بينهما بنفس الخط الذي هو
واحد نوعي بالاتفاق الرابع ان الاختلاف بين السوادين الشديد والضعيف
ليس بامر خارج عن السواد وهو ظاهر واما بفصل او بنفس السواد المشتركة
الاول باطل فتعين الثاني وهو المطلوب اما بطلان الاول فلان الفصل الذي
تميز احدهما عن الآخر ليس بمقوم مهية السواد المشترك على تقدير جنسيته
والا لم يكن مميزا لها كما علمت مرارا ان الفصل عرضي لمهية الجنس ومفهومه
خارج عنها فحاله بالقياس الى مهية الجنس كحال ساير العرضيات فاذا
كانت التمامية والشدة في السواد من جهة الفصل الذي معناه غير معنى
السواد فيكون التفاوت فيما وراء السواد وقد فرض فيه فلئن قيل
ان الذي يقال بالتفاوت على الافراد هو العرضي المحمول كالاسود
على معروضات مبدأ الاشتقاق كالسواد وهي الاجسام في مثالنا هذا
لاجل اشتمال بعضها على فرد من افراد المبدأ له تمامية في حد فرديته الغير
المشتركة وبعض آخر على فرد منها ليس كذلك بحسب نفس فرديته ايضا
من دون التفاوت بين افراد المبدأ بالقياس الى المفهوم المشترك بينهما
فطبيعة السواد على التواطؤ الصرف في افرادها الشديدة والضعيفة مطلقا

وانما

وانما المشكك مفهوم الاسود على معروضي الفردين المختلفين شدة وضعفا
في حد هويتهما الفرديتين وفصول السواد وان كانت مهيتها بحسب
ملاحظة العقل غير مهية السواد الذي هو الجنس لكنها مما يصدق
عليها معنى السواد الجنسي فالتفاوت بحسبها لا يوجب ان يكون تفاوتا
في غير معنى السواد قلنا ان القول بان الشديد من السواد والضعيف منه
ليس بينهما تفاضل في السوادية ولا اختلاف في حمل السواد عليهما بوجه بل
التفاوت انما هو بين الجسمين المعروضين لهما فيه لا غير بعيد عن
الصواب كيف واذا كان الاختلاف الذي بين المبدأين موجبا لاختلاف
المشتق على المعروضين فلم لا يكون ذلك الاختلاف مقتضيا لاختلاف
صدق المبدأ على الفردين فان قلت ان ذات الشيء وحقيقته ان كانت
هي الكاملة فالمتوسط والناقص ليسا ذاته وحقيقته وكذا اذا كانت
كلا من المتوسط والناقص فالباقيان ليسا من تلك الحقيقة بعينها قلت
ان ما لا يحتمل التعميم والتفاوت انما هي الوحدة العددية واما الوحدة
المعنوية فللخصم ان يقول هي الجامعة للحدود الثلثة الزايدة والناقص
والمتوسطة فان قلت الكلي الطبيعي موجود عندهم في الخارج فالامر المشترك
بين المراتب الثلث موجود في الخارج وان كان ظرف عروض الاشتراك و
الكلية له انما هو الذهن فما يبقى عند العقل بعد تجريده عن الزوائد و
المشخصات اما انه مطابق للكامل او الناقص او المتوسط وعلى اي تقدير
فلا يكون مطابقا للجميع لامتناع الاتحاد بعينه من المراتب فيكون
البواقي من المراتب مستندة الى امر خارج عن الطبيعة المشتركة وهو المراد
قلنا الكلي الطبيعي على الوجه الذي تصورته انما يتحقق في المتواطي من
الذاتيات دون المشكك فان المهية التي اذا جردت عن الزوائد يكون
متفقة غير متفاوتة منحصرة في المتواطيات والمشكك ليس من هذا
القبيل بل هذا اول المسئلة فان كل مرتبة توجد منه في الخارج في ضمن شخص

او اشخاص متعددة لو امكن وجودها في العقل فهي بحيث لو جرّدها العقل
عن الخارجيات لوجد تلك المرتبة بعينها في الذهن ويعرض لها الكلية
بالقياس الى تلك الافراد دون غيرها وكذا الحال في مرتبة اخرى ايضا
على هذا القياس فتلك المراتب المأخوذة عن الاشخاص الخارجية الموجودة
في الذهن بحسب التماثيل والنفس بمنزلة واحدة فلا تعرض الواحدة
منها الكلية والعموم بالقياس الى جميع الاشخاص المندرجة تحت جميع
المراتب نعم الجميع مشتركة في نحو واحد مبهم غاية الابهام وهو الابهام
بالقياس الى تمام نفس الحقيقة ونقصها وان الابهام الناشي من جهة الاختلاف
في الافراد بحسب هوياتها وتحقيق مباحث التشكيك على وجه يتضمن دفع
الشكوك مما يطلب من الاسفار الاربعة ومن الشواهد الربوبية المذكورة
هناك وفي اثبات التفاوت في الذاتيات وهو ان اجزاء الزمان متفقة
الماهية مع تقدم بعضها على بعض بالذات لا بامر خارج عن ذاتها وبالجملة
الدليل المذكور في هذا الفصل على نفي زيادة حقيقة الوجود للماهيات انما يتم
لو لم يكن الوجود متفاوتا في نفس الحقيقة اذ مع قيام هذا الاحتمال في الوجود
لا يجب اتفاق بعض حقيقته في جميع المراتب والافراد في التجرد والحلول
كيف والماهية الجوهرية كالانسان مثلا قد توجد في الخارج لا في محل وفي
الذهن في المحل مع كونها واحدة نوعية فالحق ان الوجود حقيقة واحدة
مختلفة المراتب لا جنس له ولا فصل ولا يعرض لها الكلية وانما الكلي
هو الامر المصدري البديهي التصور من اوائل العقليات الذي هو العرض
العام للجميع وافراده ليست معاني الذوات والحقائق بل بالهويات التي
ليست امور زائدة على حقيقة الوجود فان التعين والتميز فيها بنفس هوياتها
المتفقة في سنخ الحقيقة المتقدمة بعضها على بعض بالذات والحقيقة بانحاء
الاختلافات التشكيكية من الاولوية وعدمها والتقدم والتاخر والقوة
والضعف فالوجود الذي لا سبب له اولى بالموجودية من غيره وهو متقدم على

جميع

جميع الموجودات تقدما ذاتيا بل الموجودات كلها كالظلال ورشحات النور
وجوده وبحر خيره وجوده وكذا كل من الوجودات العقلية متقدم على ما تحته
ووجود الجوهر متقدم على وجود العرض والوجود المفارق اقوى من الوجود المادي
والمقدار من الوجود اقوى من غير المقدار ووجود نفس المادة القابلة
اضعف الوجودات الجوهرية كما ان وجود الحركة والزمان والعدد في
اشباهها من ضعف الوجود اخس الوجودات العرضية ولذلك هي واقعة في
حاشية الوجود نازلة في صف نعال مجلس الافاضة والجود والمشاؤون لما قالوا
ان العقل مثلا متقدم بالطبع على الهيولى والهيولى والصورة متقدمتان
على الجسم الطبيعي فليس مرادهم ان ماهية شيء من تلك الامور متقدمة على ماهية
الاخر او حمل الجوهر على الجسم وجزئيته يتقدم ويتاخر بل المقصود ان وجود
ذاك متقدم على وجود هذا فالعلية والمعلولية والتاثير والتاثر في
الكمال والنقص في الاشياء بسبب الوجودات وفي الوجودات بنفس هوياتها
العينية لا بامر اخر فالوجود الواقع في كل مرتبة من المراتب لا يتصور وقوعه في اخرى
مرتبته ولا وقوع في مرتبة الاخرى سابقة او لاحقة واشد المتعصبين في باب
اعتبارية الوجود وكونه امرا عقليا لا تحقق له في الخارج هو صاحب الاشراق
حتى انه منع كون وجود الواجب عين ذاته حيث قال في كتبه من انه ليس في
الوجود ما عين ماهيته الوجود فانا بعد ان نتصور مفهومه قد نشك في انه
هل له الوجود ام لا فيكون له وجود زائد وكذلك يجري الكلام في وجوده
فيتسلسل الى غير النهاية ولا محيص الا بان الوجود المقول على الموجودات اعتبار
عقلي ويجاب بان حقيقة الوجود وكنهه لا يحصل في الذهن اذ كل ما حصل في
الذهن فهو امر كلي وان تخصص باموره وحقيقة الوجود ليس كليا كما عرفت و
ما حصل منها فيه امر انتزاعي عقلي وهو وجه من وجوهه والعلم بحقيقته يتوقف
على المشاهدة الحضورية وبعد مشاهدة حقيقته والاكتناه بهيئته الشي هي
عبارة عن الانية لا مجال لهذا الشك والاولى ان يورد هذا الوجه معارضة

الزامية للمشائين كما فصله في حكمة الاشراق لانهم لما استدلوا على مغايرة
الوجود للماهية بما مر من انا نعقل الماهية ونشك في وجودها والمشكوك فيه
ليس نفس المعلوم ولا داخلا فيه فهما متغايران في الاعيان فالوجود زائد
على الماهية الزمهم بعين هذه الحجة بقوله ان الوجود ايضا كوجود العنقاء مثلا
فهمناه ولم نعلم انه موجود في الاعيان ام لا فيحتاج الوجود الى وجود آخر
فيتسلسل مترتبا موجودا معا الى غير النهاية لكن ما اوردناه على الحجة مثله
في اصل الحجة فينهدم الاساسان **فصل** في ان الواجب لذاته عاقل
لذاته لانه اي الواجب مجرد عن المادة وعلائقها اذ لو لم يكن مجردا عن المادة
لكان اما منقسما اوحالا في محل ويكون نفس المادة القابلة للصور و
الاعراض الجسمانية اذ المادى لا يخلو من احد هذه الثوالى باسرها والتالى باطل
فكذا المقدم اما الاول والثانى فلاستلزامهما التركيب والاحتياج الى
الغير في الوجود وهما ممتنعان في حق البارى تعالى واما الثالث
فلان المادة كما علمت ضعيفة الوجود لا تتقوم بنفسها بل بما حل فيها لانها
محض القوة القابلة والواجب تعالى محض الفعلية والتحصل فلا يكون
الواجب مادة كما لا يكون ذا مادة فيكون مجردا كيف وهو تعالى مجرد
بذاته عن كل معنى غير الوجود فضلا عن المادة وعن ايشها وكل مجرد عن
المادة قائم بنفسه لا بغيره كالصور العقلية الكلية عالم بذاته واشار
الى بيان هذه المقدمة بقوله لان ذاته حاصلة عنده اى ذات المجرد القائم
بنفسه حاصلة له بخلاف القائم بغيره سواء كان مجردا كالصور العقلية
القائمة بالنفس او ماديا كالصور النوعية القائمة بالمواد وكل ما حصل له شئ
مجرد فهو عالم به فيكون كل مجرد عالما بذاته لان العلم هو حصول حقيقة الشئ
مجردة عن المادة ولواحقها عند الذات المستقلة الوجود ولا ملزم كون
الهيولى شاعرة بذاتها واعلم ان المراد بالعلم ان كان هو التعقل فيجب في
المعلوم التجرد التام عن المادة عنها وعن لواحقها وان كان مطلق الادراك

الامور به

فلا يجب

فلا يجب فيه التجرد التام بل نحو ما من التجرد وبيان ذلك ان الشئ لا يخلو
اما ان يكون مقارنا لامور غريبة عن ماهيته مقارنة مؤثرة فيه كمقارنة
الانسان في الخارج لامور غريبة موثرة فيه من وضع ومقدار وكيف واين بحيث
لو انفك عنه لانعدم او مقارنة غير موثرة كمقارنة السواد للحركة بحيث لا
يرتفع احدهما برفع الآخر واما ان يكون مجردا عما سوى الاشياء التى
المقومات كالانسانية المطلقة المطابقة لافرادها المتفاوتة في
العظم والصغر المختلفة في الوضع والاين والمتى ولعلم يكن الانسانية
الذهنية مجردة عن مقدار خاص ووضع خاص لما طابقت الكثيرين
المختلفين فيهما وقد علمت ان كل حقيقة تلحقها امر غريب عن ذاتها فانما
يلحقها لا لذاتها بل لجهة استعدادية تلحقها فكل متلبس بامر غريب عن ذاته
فهو مادى والعلم عبارة عن انفكاك الشئ عن غيره فكل ما هو مخلوط بغيره
ما دام كونه مخلوطا بغيره لا يكون معلوما بل يكون مجهولا فالمعلوم اما
مجرد عما سواه بالكلية او عما يقارنه مقارنة غير موثرة في وجوده واما
مجرد عن بعض ما يقارنه مقارنة موثرة الاول يسمى معقولا والثانى
يسمى محسوسا سواء كان مبصرا او ملموسا او مشموما او مذوقا او مسموعا
او متخيلا او موهوما فكل ذلك يكون بنحو من التجريد عن المادة وعلائقها
شديدا او ضعيفا فالحس كالبصر مثلا ياخذ الصورة عن المادة ويجردها
عنها لكن لا يجردها عن اللواحق من اللون والوضع وغيرهما بل مع هذه
اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة واما الخيال فانه يجرد
الصورة المنتزعة عن المادة تجريدا اشد لكنه لا يجردها عن اللواحق
المادية بالكلية واما الوهم فانه قد يتعدى قليلا عن هذه المرتبة في
التجريد لانه ينال المعانى الغير مادية في ذواتها ويأخذها عن المادة وان عرض
لها ان يكون في مادة فهذا النزع والتجريد اشد استقصاء واقرب الى حاق
كنه الشئ وذاته من التجريدين السابقين الا انه مع ذلك لا يجرد الصورة عن

والا لم يتخلف عنها وقد علمت ان
جميع جهات الاستعداد والقوة منشاها الهيولى الجسمانية منه

لواحق المادة بالكلية بل اخذها جزئية وبالقياس الى مادة مخصوصة
وبمشاركة من الخيال واما القوة العاقلة فالصور المستثبتة فيها اما
صور ليست مادية في نحو من انحاء الوجود اصلا واما صور ليست مادية
في ذاتها ولكن قد يعرض لها التعلق بالمادة او صور وجودها الخارجي
وجود مادي ولكن قد جردتها العاقلة عن المادة وعلائقها وغواشيها
تجريدا تاما ونزعتها عنها حيث صلحت لحاق كليتها وتلاقت ذاتها
بلا حجاب من امر غريب وكما ان كل معلوم اذا كان وجوده الادراكي مع
غواشي المادة كان محسوسا لا معقولا لمصادمته عوارض غريبة تمنعه عن
الانطباق لكثيرين فاذا كان في جوهر غير جسماني كان معقولا لا محسوسا
لخلوه عنها فكذلك من جانب المدرك اذ كل قوة مدركة جسمانية تدرك
صورة فتلك الصورة لا محالة تحل في مادتها اذ لو حلها مجردة عن المادة
لكان لتلك القوة قوام وجودي دون المادة فلم يكن جسمانية هف فلزم
من ذلك ان تلك الصورة المدركة لتلك القوة لم تكن خالية عن الغواشي
التي توجب محسوسيتها وعدم انطباقها على كثيرين وكل جوهر قد سرى
تحل فيه صورة ادراكية فيمتنع ان يكون معها امور مادية من اللون والوضع و
غيرهما فهي لا محالة معقولة غير ممتنعة الاشتراك لعدم المادة وغواشيها
فان قلت لم صار الوضع واللون وغيرهما اذا قارنت الجسم صيرته مشارا اليه
محسوسا واذا قارنت الجوهر العاقل لم تصيره كذلك قلت لانه اذا قارنت الجسم
او الجسماني اثرت فيه كما ذكرنا واذا قارنت الجوهر العاقل لم تؤثر فيه
اذ لو كانت موثرة فيه لكان تعقله بعضها عين كان المتخيل لا يخلو عن اقتران
عوارض غريبة غير موثرة حتى لو ارتفعت عنه لم يكن متخيلا والمعقول لا
يأبى كونه معقولا عن تجرده عن العوارض واقترانه بها لعدم تاثيرها فيه حين
كونه معقولا فقد تحقق من تضاعيف ما ذكرناه ان مدار العاقلية والمعقولية
على كون الشيء مجردا بالكلية عن المادة سواء كان بحسب ذاته مجردا او بتجريد مجرد

اياه

اياه ومدار الحاسية والمحسوسية على كون الشيء متعلقا بها نوع تعلق وان كان
مدار الادراك مطلقا على نحو من التجريد لكن التعقل انما يكون بتجريد تام
نوع تجريد محكم وسائر الادراكات الحسية بتجريدات ناقصة متفاوتة المراتب ولما
كان مدار العاقلية والمعقولية على تجريد التام من جانبي المدرك والمدرك
وكل ذات يكون في غاية التجرد والتبري عن المادة وعلائقها وجودها في
نهاية الاستقلال والغنا عما سواه فيكون عالما بذاته علما تاما فالباري
تعالى عالم بذاته وهو المط فوجوده الذي هو عين ذاته عالم وعلم و
معلوم وكذا كل مفارق في الوجود عن المادة والفرق بين الباري تعالى
وبين العقول المفارقة ان علومهم وان كانت عين وجوداتهم لكن ليست عين
مهياتهم لزيادة الوجود على المهية هناك بخلاف الواجب فان علمه عين
ذاته كما انه عين وجوده لعدم التغاير بين الذات والوجود فيه تعالى
واعترض الامام الرازي في المباحث المشرقية على الحكماء حيث قالوا ان
علم المجرد بذاته لا يزيد على ذاته بان الاشيا التي يعقل ذواتها لو كانت
عقلها لذواتها غير زائدة على ذواتها لكان من عقلها عقلها عاقلة
لذواتها وليس كذلك اذ اثبات كونها عاقلة لذواتها يحتاج الى
تجشم اقامة برهان وبيان اثبات علمها غير بيان اثبات وجودها وكذا
ليس من اثبت وجود الباري تعالى اثبت علمه بذاته تعالى بل يلزم مقاومة حجة
اخرى اقول بعد ما بينا ان معقولية الشيء عبارة عن وجوده لشيء لم يغلبه
الوجود والاستقلال فالجوهر المفارق لما كان بحسب الوجود العيني غير محجوب
لشيء اخر بل يكون موجودا لذاته كان معقولا لذاته فاذا حصلت صورته في
العقل الاخر صارت بهذا الاعتبار موجودا لشيء اخر لا لذاته فلا جرم صارت
معقولة لذلك الشيء لا لذاته اذ لم يكن صورته بهذا الاعتبار اي باعتبار
وجودها في ذلك العاقل عاقلة لذاتها فكيف عقلها ذلك العاقل بهذا
الاعتبار انها عاقلة لذاتها اذ هي بهذا الاعتبار غير حاصلة لها بل لغيرها

هي كون ذاتها حاصلة له لا لغيره
ومحصل القول ان عاقلية الجوهر المجرد ذاتها

وعاقلية المجرد ذاتها هي عين وجوده الحاصل له في الخارج لا عين
مهيته في نفسها ولا عين وجوده لشيء آخر فلا يلزم ان من عقل مهية الجوهر المجرد
عقله عاقلة لذاتها اللهم الا في مجرد يكون عين وجوده مهيته كالواجب تعالى
ولهذا استحال ادراك حقيقته تعالى بالكنه في ذهن من الاذهان لكونه
عين الوجود الخارجي بل الخارجية ادراكه وحينئذ وجوبه كلونه واجب الوجود
بحسب المفهوم العام فلا يلزم من تعقلنا اياه بوجه تعقلنا عقله لذاته
الذي هو عين وجوده وذلك بل يحتاج الى استيناف بيان وبرهان وورد
الاعتراض مما نقله المحقق الطوسي عن الرازي في شرح الاشارات بهذه
العبارة انا بعد العلم بان الله ليس بجسم ولا حال فيه قد نشكك في انه هل
يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا لغيره ام لا ويدل ذلك على ان كون الشيء عاقلا
لشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له واجاب عنه بقوله ان ذلك انما يقع اذا
لم نعقل ذاته باي وجه حصل له الله وان غيره باي وجه حصل الحصول معاني
الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا قائما
بالذات يقتضي علمه بذاته وصفاته لم يشكك في ذلك انتهى كلامه زيد
اكرامه ولا يخفى ان ما ذكرناه اظهر في الجواب واقرب الى الصواب فان مناط
التشكيك كون حصول الشيء لذاته وحصول الغير له هو عين علمه بذاته وعين
علمه بذلك الغير لا مجرد الاستلزام والاستيجاب بين الحصول والعلم فيحسم مادته الغير
بما ذكرناه لا بما ذكره هداية لما ذكر ان الادراك هو حصول حقيقة الشيء
عند المدرك ربما كان مظنة ان يقال الادراك بهذا المعنى من مقولة
الاضافة والاضافة تقتضي تغاير المتضائفين ويلزم من هذا امتناع
تعقل الشيء ذاته لعدم المغايرة بين الشيء وذاته فيبطل ما ذكر في هذا
الفصل من ان الواجب عالم بذاته ثم على تقدير كون الادراك عبارة عن
تمثل صورة المدرك عند المدرك فالشيء انما يتمثل لغيره فاما النفس لذاتها
غير معقول فاورد هذه الهداية لدفع هذا الاعتراض فقال تعقل الشيء

لذاته

لذاته لا يقتضي التغاير بين العاقل والمعقول وذلك لان العلم حصول حقيقة
الشيء مجردة عن المادة ولواحقها عند المدرك وهذا اي حصول حقيقة
الشيء مطلقا للشيء اعم من حصول حقيقة الشيء المغاير ولا يلزم من كذب
الاخص الذي هو حصول حقيقة الشيء المغاير كذب الاعم الذي هو حصول
حقيقة الشيء مطلقا لان الاخص ملزوم والاعم لازم ولا يلزم من انتفاء
الملزوم انتفاء اللازم وكذا نقول كون الشيء معقولا هو ان يكون ماهيته
المجردة عند شيء وهذا اعم من كونها عند شيء مغاير لها فانا لكون عند
الشيء اعم في المفهوم من الكون عند شيء مغاير وللقائل ان يقول هذا هو بعينه
محل الاشكال فان للخصم ان يقول الكون عند الشيء حالة اضافية لا يعقل الا
بين شيئين ارأيت لو ان قائلا يقول المحركية اعم من المحركية للغير فيلزم صحة
كون الشيء محركا لنفسه وكذلك الموجدية اعم في المفهوم من الموجدية للغير فيلزم
صحة كون الشيء موجدا لنفسه والجواب ان التغاير الاعتباري كاف في الحصول
والاضافة وليس بكاف في التحريك والايجاد لان كلا منهما يقتضي تقدم
وتقدم الشيء على نفسه محال وبيانه بتغاير العالم والمعلوم في علم الشيء بنفسه
على تغاير المعالج والمتعالج في معالجة الانسان نفسه كما وقع في شرح الاشارات
ليس بجيد فان تغاير حيثيتي العالمية والمعلومية بمجرد المفهوم والعبارة
ولهذا يتحقق في حق الباري تعالى مع كونه احدي الذات والجهات لان حيثية
ذاته بعينها هي حيثية جميع صفاته بخلاف التغاير بين المعالج والمتعالج
فان المعالج يلزمه الاتصاف بملكة العلاج والاعداد للصحة والمتعالج
يلزمه فقد هذه الحالة وقوة الاستعداد لقبولها المستلزمان للمادة
فهما متغايران قطعا بخلاف العالم والمعلوم في علم الشيء بنفسه قال
الشيخ الرئيس في كتبه كون الشيء عاقلا ومعقولا لذاته لا يوجب هناك
اثنينية لا في الذات ولا في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد
لكن في الاعتبار تقديم وتأخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل شيء

واحدة لا يجوز ان يحصل حقيقة الشيء مرتين ثم اورد المصنف دليلا اخر على
عدم وجوب المغايرة بين العاقل والمعقول بقوله ولان كل واحد من
الناس يعقل ذاته بذاته من غير ان يكون العاقل مغايرا للمعقول اى لا
تغاير لكان لما اى لكل واحد من الناس نفسان احدهما عاقل والاخر معقول
هذا خلف اى تعدد النفس لانسان واحد محال اذ لا يشعر كل احد من
ذاته الا نفسا واحدا **فصل** في ان الواجب لذاته عالم بالكليات اى
بجميع الماهيات المعقولة لانه مجرد عن المادة ولواحقها وكل مجرد عن المادة
ولواحقها يجب ان يكون عالما بالكليات فالواجب لذاته يجب ان يكون
عالما بالكليات اى بساير المعقولات اما الصغرى فقد مر ذكرها في الفصل
المتقدم واما الكبرى فلان كل مجرد بالامكان العام الشامل للوجوب
يمكن ان يعقل وهذا بديهي اى لا خفاء فيه بعد ان يتبين بان المانع من
كون الشيء معقولا هو علايق المادة والمجرد بمعزل عن تلك العلايق ونقض
النقض بان الواجب لذاته يمتنع التعقل مع كونه مجردا كما وقع في المطارحات
غير وارد فان معنى امتناع تعقل الواجب هو ان العقول البشرية قاصرة
عن دركه لا يمكنها ان يتعقل حقيقة الواجب وذلك لا ينافي امكان معقوليته
في نفسه بل المانع عن اكتناه العقول بكنهه غاية وضوحه وظهوره كالشمس بالنسبة
الى اعين الخفافيش وكل ما يمكن ان يعقل وحده يمكن ان يعقل مع كل واحد
من المعقولات لانهما اى العاقل ذلك الذات يحكم بثبوتهما له او بسلبهما عنه والحكم
بشيء على شيء او بسلبه عنه يقتضي مقارنتهما في الذهن فاذن لا شيء الا ويصح ان
يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره فيمكن اى لكل ما يصح ان يعقل ان
يقارنه ساير المعقولات في النفس اى في العقل فان الادراك والتعقل
هو حصول صورة المعقول في العقل مجردا عن المادة ولواحقها فتعقل المجرد
مع ساير المعقولات عبارة عن حصولهما معا في العقل وهذا مقارنة اياها
في العقل وكلما يمكن ان يقارنه ساير المعقولات في العقل يمكن ان يقارنه

ساير

ساير المعقولات لذاته والنظر الى ماهيته سواء كان في العقل او في الخارج
لعدم توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة في العقل ولو صحت
المقارنة في العقل دون الخارج لزم توقف صحة مقارنتها المطلقة على
حصولها معه في العقل الذي هو المقارنة المخصوصة وهذا يستلزم
اشتراط الشيء بنفسه بيان ذلك انه لا يشترط ان صحة المقارنة المطلقة
متقدم على المقارنة المطلقة فالمقارنة المطلقة لكونها اعم متقدمة
على المقارنة في العقل وشرط المتقدم شرط للمتأخر فلو كانت صحة
المقارنة المطلقة مشروطة بالمقارنة في العقل لكانت المقارنة في العقل
مشروطة بالمقارنة في العقل وهذا هو اشتراط الشيء بنفسه والحاصل
ان صحة نوع من المقارنة كافية في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة من
حيث الماهية المشتركة من دون شرط وكل ما صح على الطبيعة صح على الفرد فصحة
المقارنة المطلقة بين المجرد وساير المعقولات يستلزم صحة المقارنة
الخارجية بينهما ومقارنة المعقولات في الخارج للمجرد القايم بذاته هو
المعنى بكونه عالما بها فثبت ان كل مجرد قايم بذاته يصح ان يكون عالما
لساير المعقولات قال بعض الشارحين وههنا بحث اما اولا فلان تقدم
المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة
ذاتية لها وهو ممنوع واما ثانيا فلان اللازم من المقارنة صحة المقارنة
المطلقة في ضمن هذا الخاص فجاز ان يصح لذات المجرد المقارنة في ضمن
هذا الخاص فقط اعني المقارنة العقلية فاذا وجد في الخارج انتفت
المقارنة المطلقة لانتفاء شرطها الذي هو الوجود الذهني او لوجود
مانعها الذي هو الوجود الخارجي وعلى التقديرين لم يصح المقارنة
بينهما اذا كان المجرد موجودا في الخارج قايما بذاته واما ثالثا فلان ما
ذكر لامتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية يدل
بعينه على امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة بالنسبة الى هذه المقارنة

الخامس وهو حلول المعقولات في المجرد القائم بذاته فيلزم احد الامرين
اما فساد ذلك الدليل او بطلان هذه المقدمة اقول اما الجواب
من الاول فبان تقدم العام على الخاص من حيث اشتماله على العام وشيء
زايد عليه الذي باعتباره يتحقق الخصوص ضروري وان كان بحسب الذات
متقدما على العام كما في العرضيات وذلك القدر كاف فيما نحن بصدده
واما عن الثاني فبانه اذا جاز انضياف العام بشيء ولو في ضمن الخاص جاز
انضيافه بذلك الشيء لذاته اذ المانع خارج عن ذاته لان كلما يمتنع على
طبيعة لذاتها يمتنع على كل فرد من افرادها مطلقا والامور الخارجية عن
الماهية الغير اللازمة لها انما تلحقها من جهة المادة واستعدادها فلا
يكون تجرديا يمتنع عليه ذلك واما عن الثالث فبانه ما ادعى احد توقف صحة
المقارنة المطلقة على هذا النحو من المقارنة الحلولية حتى ينتقض به الدليل
المذكور بل يكفيهم صحة هذه المقارنة بالنظر الى طبيعة المقارنة المطلقة
من دون توقف المقارنة المطلقة عليها كما لا يخفى ثم اقول لكن يرد
على الدليل وجوه اخرى من الايراد احدها ان من جملة عوارض الماهية ما
يعرض لها بحسب خصوص كونها في الذهن كالكلية والجزئية والحمل و
الوضع وغيرها فيمتنع تحققها في الخارج امتناعا ذاتيا متعلقا بهذا
النحو المحقق فلعل مقارنة معقول لمعقول في العقل من قبيل الاوصاف
الذهنية التي يمتنع بالذات تحققها في الخارج فلا يلزم من جواز المقارنة
الذهنية جواز المقارنة الخارجية وثانيها ان لفظ المقارنة يطلق
على معان متباينة بمجرد الاشتراك اللفظي كمقارنة جسم بجسم ومقارنة
عرض بموضوع ومقارنة ذي وضع بغير ذي وضع ومقارنة زماني بغير
زماني فيجوز ان يكون المقارنة بين العقليات الذهنية نحوا اخر والمقارنة
بين الخارجيات نحوا اخر بحيث لا يتحقق بينهما جامع معنوي مشترك فلا
يمكن مقايسة احدهما بالاخر لان المشترك بينهما ليس الا لفظ المقارنة فقط

المذكورة

وثالثها

وثالثها ان ما قالوه لو كان حقا لزم اشتمال كل مجرد عقلي على افراد غير
متناهية في الخارج بمثل البيان المذكور لكن التالي ممتنع لا يقال
كل عقل نوع منحصر في شخص فالمقدم مثله بيان اللزوم جريان مثل الدليل
المذكور بان نقول ماهية كل عقل يجوز لها الاقتران لافراد كثيرة لكونه
مفهوما كليا في الذهن واذا ثبت صحة الاقتران الذهني ثبت صحة
الاقتران مطلقا وثبت صحة الاقتران الخارجي لكونه فردا من الاقتران
المطلق وكل ما صح على الطبيعة صح على الفرد لذاتها ثم نتمم الدليل بان ما
يمكن للمفارق بالامكان العام يجب وجوده له لاستحالة الحالة المنتظرة في
المفارقات العقلية لان الاتصاف بامر ما يوجب التعلق بالمادة
وهو منتف فيها وبالجملة الدليل المذكور لابتنائه على تعدية ما يلحق
الطبيعة باعتبار انها ذهنية الى ما يلحقها في الخارج فاسد عندنا
فالاولى ان يتمسك في هذا المطلب بدليل اخر وكل ما يمكن للواجب
الوجود بالامكان العام يجب وجوده له والا لكان له حالة منتظرة فلا
يكون تاما كافيا فيما له من الصفات هذا خلف لما مر من انه واجب من
جميع جهاته لا ان يجعل كبرى القياس كل ما يمكن حصوله للمجرد فهو واجب
الحصول له بالفعل ويستدل على ثبوتها بانه لو كان حصوله له بالقوة لتوقف
الحصول على استعداد ما ومادة قابلة فيكون ماديا مع انه مجرد هف فثبت
ان كل مجرد عالم بالكليات وهو الكبرى في القياس الاصل ولو جعل المهم
الكبرى هنا ان كل مجرد يمكنه ان يعقل ساير المعقولات لينتج القياس
بعد اثبات هذه المقدمة الكبرى ان الواجب يمكن ان يعقل ساير المعقولات
وقال بعد ذلك وكل ما يمكن للواجب بالامكان العام يجب وجوده له الى
اخر الدليل لكان له وجه ايضا لكن على اي وجه كان لا بد في الدليل
من خوضه اثبات المقدمة القائلة كل ما يمكن للمجرد فهو واجب الحصول له
فكلامه لا يخلو من تشويش واضطراب واعلم ان المهم اهتمامنا في علم الواجب

تعالى بالاشيا الكلية والجزئية مذهب الحكما القائلين بارتسام صور
الموجودات في ذاته تعالى كانكسيمانس الملطي وارسطاطاليس وهو الظ
من كلام الشيخين ابي نصر وابي علي وتلميذه بهمنيار وبالجملة جمهور اتباع
المعلم الاول من المشائين وتقريره على ما يستفاد من كتبهم هو ان الصورة
العقلية قد يوخذ عن الصورة الموجودة كما يستفاد من السماء بالرصد
والحس صورة فلكية معقولة وقد لا يستفاد الصورة المعقولة من الموجودة
بل ربما يكون الامر بالعكس من ذلك كصورة بيت ابدعها البناء اولا في ذهنه
ثم يصير تلك الصورة المعقولة علة محركة للاعضاء الى ان يوجدها في
الخارج فليست تلك الصورة وجدت فعقلت بل عقلت فوجدت ولما كان
نسبة جميع الاشيا الممكنة الى الله تعالى نسبة المصنوع الى النفس الصانعة لو كانت
تامة الفاعلية فقياس عقل الواجب الوجود للاشيا هو قياس افكارنا الامور
التي نستنبطها ثم نوجدها في الخارج من حيث ان المعقول منها سبب للوجود
والفرق بين الامرين بانا لكوننا ناقصين في الفاعلية نحتاج في افاعيلنا
الاختيارية الى انبعاث شوق واستخدام قوة محركة واستعمال آلة تحريكية
من العضلات والرباطات وغيرها ثم الى نفاد مادة لقبول تلك
الصورة والاول تعالى لكونه تام الفاعلية لا يحتاج في فاعليته الى امر خارج
عن ذاته بل انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فانه بعقل
ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية الخير في الكل فيتبع صور الموجودات
الخارجية الصور المعقولة عنده على نحو النظام المعقول عنده وعلى حذو
فالعالم الكياني بازاء العالم الربوبي فالعالم الربوبي عظيم جدا وايضا
لو كان الباري يعقل الاشيا من الاشيا الكائنة وجودها مستفادة على
عاقليته لها فلا يكون واجب الوجود من كل جهة وقد ثبت انه واجب الوجود
من جميع الوجوه ويكون في ذاته قوة الى ان يقبل هيئات الاشيا وكان غير عالم بها
باعتبار ذاته فيكون في ذاته جهة امكانية ولكان لغيره مدخل في تتميم

ذاته

ذاته وهذا اعم فيجب ان يكون من ذاته ما هو لاكمل لا من غيره فقد ثبت ان | يكون علمه
بالممكنات حاصلا له تعالى قبل وجودها لا من وجودها هذا حاصل
كلام المشائين في علم الله عما سواه والمتاخرون عن اخرهم انكروا ذلك
وشنعوا عليه بوجوه منها ما اورده ابو البركات البغدادي في كتاب المعتبر
وهو ان قولهم لو كان علمه مستفادا من الاشيا لكان لغيره مدخل في
تتميم ذاته منقوض بكونه تعالى فاعلا للاشيا فان فاعليته لها انما
يتم بها وبالفعل عنه فيجب ان يكون للفعل مدخل في تكميل ذاته وذلك
بط فيلزم نفي كونه فاعلا للاشيا فكما ان هذا الكلام بط فكذا ما
في لوامع الفاعلية وكذا العلم والقدرة ونحوها قد يطلق ويراد بها
نفس المعنى الاضافي ولا ريب في انها بهذا الاعتبار متاخرة عن وجود ما
اضيفت هي اليه وقد يطلق ويراد بها مبادي تلك الاضافات وهي متقدمة
على وجود ما تعلقت به وليست تلك المعاني بالاعتبار الاول صفة كمال
له تعالى بل بالاعتبار الثاني فان فاعليته تعالى هي كونه بحيث
يتبع وجوده وجود جميع الموجودات وكذا عالميته كونه بحيث ينكشف له
الاشيا وعلى هذا قياس ساير الصفات الكمالية فكما ان فاعليته الحقيقية
لا تتوقف على وجود المفعول لان وجود المفعول يتوقف على كونه فاعلا
فلو عكس لدار ايضا الزم الدور وقوانه في العلم ان يجعل المعلوم تبعا
للعلم لا العلم تبعا للمعلوم ومنها ما ذكره المصنف والطاب عنه وهو قوله فان
قيل لو كان الباري عالما بشيء وارتسمت فيه صورته لكان فاعلا
لتلك الصورة لامكانها وافتقارها الى ما تقوم به فيحتاج الى فاعل
وفاعلها ان كان غير ذات الواجب تعالى لزم احتياجه الى الغير في
الفاعلية بصفة العلم فيتعين ان يكون الفاعل ذاته تعالى وقابلا
لها لقيامها به وهو محال لامتناع كون شيء واحد فاعلا وقابلا لان
القابل هو الذي ينفعل الشيء والفاعل هو الذي يفعل الشيء والاول عن

الثاني لا مكان تعقل كل منهما مع الذهول عن الاخر فكل ذات فعلت وقبلت يكون فعلها بجهة وقبولها باخرى فيلزم التركيب وهو محال على الواجب
وايضا الفعل للفاعل قد يكون في غيره والقبول للقابل لا يكون في غيره
فجهة الفعل غير جهة القبول وايضا لو كانتا جهة واحدة لكان كل ما فعل
بنفسه قبل وكل ما قبل بنفسه فعل والوجود يكذبه وايضا نسبة القابل الى
الصورة بالامكان والقوة ونسبة الفاعل بالوجوب والاقتضا والوجوب
الذي اقتضاها الفاعلية مبطل للقوة التي اقتضاها القابلية ولا يبطل
شي لذاته ما اقتضاه لذاته فهما جهتان متخالفتان قلنا لم لا يجوز ان
يكون الشي الواحد مستعدا للشي الصوري ومفيدا له لا يخفى ان هذا الكلام
في صورة المنع لمقدمة وقع الاستدلال عليها في اصل البحث فهو خلاف قانون
المناظرة لان المنع طلب الدليل على مقدمة فالاولى ان يكتفي في الجواب
بمنع تعدد جهتي الفعل والقبول مطلقا وهذا لان معنى كونه مستعدا للشي
انه لا يمتنع لذاته ان يتصوره ومعنى كونه فاعلا انه متقدم بالعلية على
ذلك التصور فلم قلتم انهما متنافيان فان العقل يجوز ان لا يمتنع على
الشي تصوره بامر اخر وان كان متقدما عليه بالذات وملخص المقال ان
ههنا اشتباها في اخذ القبول بمعنى الانفعال التجددي الذي هو من
باب الاستعدادات مكان القبول بمعنى مطلق الاتصاف بامر زايد والبرهان
لا ينافي الا نفي الاول دون الثاني او الحيثيات المتغايرة ان يستدعين
الجهتين في الذات المكثرتان لها انما هما الفعل والانفعال التجددي
وهما مناط اثبات الهيولى في كل جسم كما علم في اوايل هذا الكتاب لا الفعل
والقبول مطلقا ولفظ الاستعداد يناسب المعنى الاول وان وقع في عبارة
المصنف للمعنى الاخر لكن الامر فيه سهل بعد تعيين المعنى بل لقايل ان يقول
حصول صور الاشيا في ذاته تعالى من لوازم ذاته ولوازم الذات لا تستدعي
جعلا مستقلا بل جعلا تابعا لجعل الذات وجودا وعدما فان كانت الذات

مجعولة كانت لوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل وان كانت غير مجعولة كانت
لوازمها غير مجعولة اذ لا جعل ثابت للذات قال الشيخ الرئيس في التعليقات
ان كانت الصفات عارضة لذاته تعالى فوجود تلك الصفات اما عن
سبب من خارج ويكون واجب الوجود قابلا له ولا يصح ذلك فان القبول لما
فيه معنى ما بالقوة واما ان يكون تلك العوارض توجد فيه عن ذاته فيكون
اذن قابلا كما هو فاعل اللهم الا ان يكون تلك الصفات والعوارض
لوازم ذاته فانه حينئذ لا تكون ذاته موضوعة لتلك الصفات لا لانها
موجودة فيه بل لانها عنه وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض
يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض من لوازمه
اذا اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا
المعنى فيه وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك فاعل وقابل بل من حيث هو
قابل فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسايط فان حقايقها هي انها
يلزم عنها اللوازم وفي ذواتها تلك اللوازم على انها من حيث هي قابلة
فاعلة فان البسيط عنه وفيه شي واحد انتهى كلامه تلخيصا فقد علم ان
حيثيتي القبول ليست مطلقا مما يوجب تثنية في الذات ولا في
الاعتبار الا اذا كان القبول بمعنى الانفعال والتاثر وليس من شرط
القيام التاثر بل قد يكون بلا تاثر كما في لوازم البسايط فان قيل لا نم
وجود لازم للماهية البسيطة بل الماهيات التي يكون علة للوازمها مركبات
فتكون فاعليتها بجهة وقابليتها بجهة اخرى فلا يلزم كون الشي فاعلا
وقابلا بجهة واحدة قلنا في كل مركب يتحقق امر بسيط ولكل واحد من البسايط
شي من اللوازم ولا اقل من كونه واحدا او موجودا وايضا للمركب ايضا جهة
وحدة حتى الخمسة في خمسيتها والعشرة في عشريتها واللازم الذي يلزم من
هذه الحيثية ليس علته واحد اجزائه والا لكان حاصلا له قبل الاجتماع
وليس القابل له ايضا احد اجزائه فان الموصوف بتساوي الزوايا لقائمتين

ليس احد اجزاء المثلث كضلع واحد او زاوية واحدة بل القابل له هو المجموع من
حيث المجموع فكان الشيء باعتبار واحد فاعلا وقابلا قال بعض
الشارحين حق الجواب ان يقال انما يلزم التركيب لو كان القبول و
الفعل جزئين له وليس كذلك بل هما اضافتان عارضتان له
بالقياس الى الصورة اقول ما ذكره ليس بحق ولا دافع للسؤال اما الاول فلان
علمت ان اضافة الواجب الى الاشياء ليست مختلفة بل جميعها بمعنى واحد
فله الى كل شيء اضافة واحدة واما الثاني فلانه اذا اختلفت الحيثيتان
فيه فهما اما ان تكونا عارضتين له او مقومتين او الواحدة منهما مقومة
والاخرى وعلى التقديرات يلزم تركيب ذات الواحد الحقيقي اما على الاخيرين
فواضح واما على الشق الاول فيعيد الكلام الى صدورهما بان نقول
انهما لا تصدران الا بجهتين مختلفتين ايضا فاما ان يتسلسل الامر الى
لا نهاية او ينتهي الى جهتين مقومتين للذات تعالى عنه علوا كبيرا ومنها
ما افاده العلامة الطوسي في شرح الاشارات حيث تصدى لتبيين معنى
القول بارتسام صور المعقولات في ذاته تعالى وشنع عليه تشنيعا بليغا
من قوله لا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته تعالى قول بكون
الشيء الواحد فاعلا وقابلا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير
اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى
عن ذلك علوا كبيرا وقول بان المعلول الاول غير مباين لذاته وبانه لا
يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما
يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى
وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤون القائلون
باتحاد العاقل والمعقول والمعتزلة القائلون بثبوت المعدومات
انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني اقول يمكن
التفصي عن هذه الاشكالات والتخلص عن هذه المضايق اما من التزام

كون

كون ذات الباري قابلا وفاعلا فلما مر واما من لزوم اتصافه تعالى
بصفات حقيقية فبان تلك الصور العقلية ليست صفات كمالية بل
هي معلولات لذاته بل مباينة بعينه كما له ذاتا ووصفا اذ هي في مرتبة متأخرة
عن ذاته وصفاته فذاته تعالى وان كان محلا لتلك الصور العلمية
لكن لا يتصف بها ولا يكون هي كمالات لذاته تعالى وليس علو الاول ومجده
كما ذكره بتعقله للاشياء بل بان يفيض عنه الاشياء معقولة فيكون علوه و
مجده بذاته لا بلوازمه التي هي المعقولات وذكر بهمنيار هذا المعنى في كتاب التحصيل
بقوله واللوازم التي هي معقولاته تعالى وان كانت اعراضا موجودة فيه
فليس هو مما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه
كونه مبدأ اللوازم اي معقولاته بل ما يصدر عنه انما يصدر بعد وجوده
وجوبا تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا لاعراض ينفعل عنها او يستكمل
بها او يتصف بها بل كماله في انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا في انه
يوجد له فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانه يوصف بانه يصدر عنه
هذه لا انه محلها انتهى واما من استدعائه الكثرة في ذاته تعالى فيما ذكره
الشيخ في عدة مواضع من كتبه كالتعليقات وغيرها ان هذه الكثرة انما
هي بعد الذات الاحدية بترتيب سببي ومسببي لا زماني فلا يثلم بها وحدة
الذات لقول معناه انه كما ان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا
يقدح في وحدته وبساطته لكونها صادرة على الترتيب العلي والمعلولي
فكذلك معقولاتها المفصلة المتكثرة انما ترتبت عنه على وجه لا يثلم
بها الوحدة الحقة فتلك ترتقي اليه وتجتمع في واحد محض هي مع كثرتها
اشتملت عليها احدية الذات ذا الترتيب مما يجمع الكثرة في واحد كما
اشار اليه الفارابي في الفصوص بقوله واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو
ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ينال الكل من
ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل

في ذاته واما من استبعاد كون المعلول الاول غير مباين لذاته فان اراد
بعدم مباينته له تعالى حلول صورته في ذات الواجب تعالى فممنوع بل هو محل
الخلاف فلا يكون حجة على القائلين بكون العلم الرباني بالصور المرتسمة
في ذاته وان اراد به كون صورته عين الواجب بناء على ان صدور كل
معلول عنه تعالى انما هو بتوسط صورته السابقة عليه فلو لم يكن صورة
المعلول الاول عين حقيقة الواجب لزم التسلسل في العلل وهو محال بيان
ذلك انه اذا كان كل صورة وجدت عنه تعالى لانها علمية فلا يخلو اما ان
يكون قبل كل صورة علمية صورة علمية اخرى فالكلام كما قلنا واما ان لا
يكون وكنا قلنا علمية لانها علمية ووجدت عنه لانها وجدت عنه وهو
تحكم واجيب بما وجد في كتب الشيخين ابي نصر وابي علي من ان هذه الصور المعقولة
نفس وجودها عنه نفس عقليته لها لا تمايز بين الحالين ولا ترتب لاحدهما
على الاخرى فهي من حيث هي موجودة معقولة ومن حيث هي معقولة موجودة
وحاصل ما ذكروه ان الصورة الصادرة عنه تعالى اذا كانت خارجية يحتاج
في صدورها الى صورة عقلية سابقة عليها واما اذا كانت عقلية فلا
يحتاج في صدورها الى صورة اخرى عقلية بل ايجادها عين العلم بها فلا
حاجة الى اثبات علم آخر بها سابق عليها ومنها ما اورده صاحب المطارحات
قدس سره من انه يلزم على القول بارتسام الصور في ذاته تعالى على الترتيب
العلي ان يكون ذاته منفعلة عن الصورة الاولى اذ هي علة لاتصافه تعالى
بحصول صورة ثانية لا بل الصور فان كانت في ذاته فليست كمالا له
لانا نتكلم فيها من حيث كونها في ذاته لما كانت ممكنة الوجود لا يكون حصولها
بالفعل بل بالقوة ولا شك ان كون ذاته بالقوة نقص لذاته وايضا
القوة انما يكون بوجودها فيكون وجودها كمالا له ومزيل النقص
مكمل فالصور الثواني تكون مكملة وذاته مكملة والمكمل اشرف من المكمل
مع ان ذاته اشرف من كل شيء هذا حاصل ما ناقض به القائلون بارتسام

الصور

الصور في ذاته اقول فيه بحث من وجهين اما اولا فلانه منتقض بصدور الموجودات
الخارجية عنه لاجل ما ذكره بعينه كما لا يظهر بالتامل واما
ثانيا فلان امكان المعلول في ذاته لا ينافي ايجاب علته اياها فتعقل
تعلقه تلك الصور من جهة المبدأ ووجوبها مترتبة على وجه بري ليس هناك
تعدد ولا نوع انفعال ولا لتلك الاشياء امكان من الجهة المنسوبة الى مبدأها
الاعلى والانفعال انما يلزم لو انفعل ذاته من معقول الى معقول آخر كما في
العلوم النفسانية او يستفيض معقولا له على ذاته من غيره كما في علوم المبادي
اما اذا كانت المعقولات لا تنشأ له كما في لوازم المهيات فلا يلزم من
الانفعال شيء اصلا ومنها ما ذكره العلامة الخفري رادا على الحكماء القائلين
القائل بالصور المرتسمة في ذات الواجب تعالى بعد نقل كلام سره بقوله
اولا ان فيضان هذه الصور اما بالعلم المتقدم او لا فعلى الاول يرد ان العلم
المتقدم الذي هو عين الذات كاف في العلم بالموجودات العينية فيما اراد الدليل
على فيضان الصور العلمية قبل الايجاد العيني وعلى الثاني يرد عليه ان
هذا قول بان الله تعالى ابدع اشياء لا يعلمها وهذا قول مستشنع كما ذكره
ذلك الفيلسوف وثانيا ان هذه الصور اما جواهر او اعراض فان كان الاول
لزم ان يكون موجودات عينية فلا بد لها من صور اخر للعلم بها والكلام في
ذلك كالكلام في اصل الصور وان كان الثاني لزم ان يكون الواجب الوجود
بالذات محلا لها وفاعلا لها والقول بكون الواجب بالذات فاعلا لها
لا محلا لها لكونه غير مناسب ... عنها او لم يكن بها جوهرا كما في الممكنات
ولا اهتداء ايضا في ان علم واجب الوجود باعتبار هذه الصور ليس علما كماليا
ذاتيا لكونه تابعا لفيضان تلك الصور فعلى تقدير انحصار العلم المقدم
في فيضان الصور المنكشفة لزم ان لا يكون للذات علم هو كمال في الحقيقة غير
تابع للاشياء والحق عندنا كما انتهى اقول كلامه منظور فيه بوجوه الاول
ان العلم الاجمالي الكمالي غير كاف لصدور الموجودات العينية عنه تعالى لا

من جعل علمه تعالى بالاشياء الخارجية مجرد الاضافة الاشراقية الوجودية
اليها والقائلون بمرطانية اخرى يجعلون موجودية الاشياء في الخارج
منتسبة الى جاعلها ومنوطها مناط معقوليتها له او كلامى كان الشيخ الرئيس
وغيره كبهمنيار واتباعهم مع اثباتهم العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته
تعالى لا يكتفون به في صدور الموجودات عنه تعالى بل يثبتون له الصور
المفصلة العقلية لئلا يكون صدور الموجود الخارجي عنه تعالى بلا بيان
سابق عنده واللحة منه مترسمة الثاني انه قد ثبت ان علمه تعالى بتلك
الصور القائمة بذاته عين ايجاده لها بلا اختلاف والعلم اذا كان عين
الايجاد والمعلوم عين المعلول لا حاجة في صدوره عن الفاعل بعلمه الى زائد
الى علم سابق تفصيلي به فلا ينافي قوله وهذا قول بان الله تعالى ابدع
لا يعلمها الثالث ان قوله هذه الصور اما جواهر واما اعراض الى اخره
غير مشوط لان جواهرها جواهر لكنها جواهر ذاتية علمية وليست جواهر عينية
خارجية فلا يستدعي العلم بها صورا اخرى كما مر والكل باعتبار الوجود العيني
اعراض قائمة بذاته لكن ذاته لا يتأثر عنها ولا ينفعل بها كما سبق تصويره
الرابع ان استدلاله على ان علم الباري بهذه الصور ليس علما كماليا بكونه
تابعا للفيضان تلك الصور غير صحيح لما سبق مرارا ان علمه تعالى بتلك
الصور عين فيضانها عنه معقوليته لا انه تابع لذلك وان كان مراده ان
نفس تلك الصور ليست كمالا له فمقبول ومن الذي ينكر هذا فان الفلاسفة
القائلين بالصور في علمه تعالى يقولون ان وجود تلك الصور وصدورها
ليس كمالا له بل كماله في انه يتبع عقله لذاته عقله للاشياء الخارجة عن ذاته
الخامس ان قوله فعلى تقدير انحصار العلم المتقدم في فيضان الصور المنكشفة
لزم ان لا يكون للذات علم هو كمال ذاتي ليس بقادح فيما هم بصدده اذ لا
ينحصر علمه تعالى عندهم في الصور بل يثبتون للباري علما كماليا هو عين
ذاته وهو العقل البسيط الذي هو مبدأ المعقولات المفصلة كما بينه الشيخ

الرئيس

الرئيس في كتاب النفس من الشفاء وكيف ذكر احد من معتبري العلماء عن كون
ذاته تعالى بحيث يصدر عنه المعقولات مفصلة سواء كانت عينية او
ذهنية فهذه جملة من اقوال القادحين في تقرير رسوم المدركات في ذاته
تعالى مع ما سنح لنا من الدفع والاتمام والنقض والابرام فان قلت فما الذي
تراه وتعتقده في ذلك من الصحة والفساد والحقية والبطلان اقول الفساد
والبطلان بوجوه اخرى غير ما ذكر الاول انه لمت به وهو انه لو كان علمه
تعالى بالاشياء بحصول صورها في ذاته فلا يخلو اما ان يكون تلك اللوازم
لوازم ذهنية له او لوازم خارجية له او لوازم له مع قطع النظر عن الوجودين
لا سبيل الى الاول والثالث اذ لا يتصور للواجب تعالى الا نحو واحد من
الوجود وهو الوجود الخارجي الذي هو عين حقيقته واللوازم الخارجية
لا تكون الا اعيانا خارجية لا ذهنية اذ اللازم من جهة الملزوم تابع له في
ذلك خلاف ما فرضناه لان الجواهر الحاصلة في ذاته تعالى على الغرض
المذكور جواهر حقيقية وكذا الاعراض الحاصلة فيه وان كان الكل معا يعرض
لها في الخارج مفهوم العرض كما سلف تحقيقه فلا تذهل وتأمل فيه الثاني
ايضا وجه الهامي يستدعي مقدمات اوليها ان العلم التام بشيء من
انحاء الوجود لا يحصل الا بحضور ذلك النحو من الوجود عند العالم به دون
حصول مثاله لان امثال الاشياء واشباحها بخلاف الماهية فان لها
مثالا مطابقا لها في الحقيقة وبعبارة اخرى افراد الموجودات الخارجية
بما هي تلك الافراد لا يمكن حصولها في الذهن حصولا مطابقا لها والا لزم
ان يكون الموجود الخارجي من حيث هو موجود خارجي موجودا ذهنيا و
ايضا لما كان العلم الارتسامي بحصول صورة من ماهية الشيء في الذهن فلا
بد من وحدة الماهية واختلافها وتعدد الوجود وهذا انما يتصور اذا كانت
غير الموجود او الموجود بما هو موجود وثانيها ان التأثير والتأثر العلية
والمعلولية عند المحصلين من المشائين ليس الا في انحاء الوجودات بمعنى ان العلية

من حيث وجودها مما يؤثر في المعلول من حيث وجوده لا ان مهية العلة من
حيث هي هي مع عدم اعتبار وجودها علة لمهية المعلول كذلك اللازم لا
في لوازم المهيات التي هي امور اعتبارية وثالثها انه ليس معنى قولهم
العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم التام بمعلولها كما يظهر من التدبر
في برهانه ان العلم بمهية العلة التامة مطلقا يوجب العلم بالمعلول ولا
العلم بالعلة من حيث انها علة اي من حيث معروضيتها لهذا المفهوم مما
يوجب ذلك ولا ان العلم بها من جميع الوجوه والحيثيات واللوازم والملزومات
مما يوجبه حتى يرد على الاول ان ذلك لا يجري في غير لوازم المهيات وعلى
الثاني والثالث عدم الفرق بين العلة والمعلول في الحكم وعدم فائدة
فيه بل المراد منه ان العلم بالعلة بتمام حقيقتها التي هي بها علة
تامة مستتبعة لمعلولها الخاص يقتضي العلم بذلك المعلول اي اخذها
بحيث يكون ثابتة حيثية لها مدخل في تتميم عليتها مأخوذة معها داخلة
فيها واثر حيثية غيرها خارجة عنها والا لم يكن ما فرض علة تامة علة تامة
وهكذا يجري الكلام في انضمام الجهات والحيثيات التي لها مدخل في
العلية الى ان ينتهي الى شيء هو لذاته موجب تام فاذا كان ذلك الشيء
لذاته بلا اعتبار آخر علة وموجبا لمعلول خاص فمتى علم بعلم تام علم كونه
علة تامة لذلك المعلول على وجه تادية اليه وعلم من ذلك نحو حصول
المعلول عنده ونحو كونه في نفسه الذي من توابع كون علته في نفسها والحاصل
ان كل معلول من لوازم مهية علته التامة بما هي علة تامة لذلك العلم
به من لوازم مهية العلم بعلته فان قلت فيلزم ان يكون جميع المعلولات
امورا اعتبارية لما تقرر من ان لوازم المهيات امور اعتبارية قلت
المهيات على ضربين مهيات هي غير انيات ولا مأخوذ معها شيء منها
ومهيات هي نفس الانيات او مأخوذ معها شيء منها فلوازم الضرب الاول
منها لا يكون الا اعتبارية لعدم مدخلية الوجود في لزومها بخلاف الضرب

الآخر

الآخر منها فانها لوازم الوجود الخارجي الذي هو عين المهية او معتبر معها
او بحيثية به اذا تمهدت هذه المقدمات الثلث فنقول لما كان الواجب
تعالى بوجوده الذي هو عين ذاته سببا تاما لوجود جميع الموجودات
على الترتيب وهو يعلم ذاته المجرد بوجوده الذي هو به علة فيجب ان يعلم
معلوله لانه بما هي معلول لانه على النحو الذي حصلت منه تعالى اي يجب كونها
موجودة لا مجرد ماهياتها من حيث هي هي مع قطع النظر عن خصوص نحو
لانها من تلك الحيثية تنفك عن غير اعتبار الوجود معها الذي صادرة عنه
كما علمت من طريقتهم والعلم بها من حيث كونها صادرة موجودة في الخارج
ليس الا بنفس حصولها الخارجية لا بحصول ماهياتها في ذات العالم سواء
كان واجبا او عقلا او نفسا فلكية فعلمه بجميع الاشياء ليس الا بحضورها
انفسها او بوجودها الذي به وجدانها لا بحصول صورة مطابقة لها في ذاته
فقد ثبت ان علمه بجميع الاشياء المجردة والمادية على الوجه الجزئي الثالث انه
يلزم على تقدير كون علمه تعالى بالارتسام صدور الكثرة من الواحد الحقيقي
بجهة واحدة لان المعلول الاول اذا كان صدوره عن المبدأ الاول تعالى
مشروطا بتصوره كما يقتضيه قاعدتهم هذه يلزم ان يكون الصورة
الاولى علة لحصول اللازم المباين ولحصول صورة اخرى وهي صورة
المعلول الثاني فيلزم ان يكون الواحد الحق باعتبار صورة واحدة
وجهة واحدة يفعل فعلين مختلفين لا يقال الفعل ذاته تعالى من حيث
انه علة الوجود المعلول الاول ومن حيث علمه بذاته علة لعلمه بالمعلول الاول
لانا نقول فعلى هذا انهدمت قاعدتهم من ان علمه بالاشياء علة لوجود
الاشياء اذ على هذا التقدير وجود المعلول الاول وعلمه تعالى من جهة
واحدة فلا يتقدم العلم على الايجاد وما احدا لهم الى اثبات الصور في ذاته
تعالى الا كون علمه تعالى بكل شيء سببا لوجود ذلك الشيء في الاعيان
على ما سبق ذكره فاذا لم يكن الصورة العقلية للمعلول الاول موجبة لوجوده منظل اصل م

مذهبهم وايضا اذا كان ذاته تعالى علة لذات المعلول الاول وعلة للذات علة لعقله المعلول الاول فلو كانت العلتان متغايرتين يلزم التركيب في ذاته وان كانت شيئا واحدا وحيثية واحدة يلزم ان يكون وجود المعلول الاول وعقل الواجب له شيئا واحدا وحيثية واحدة بلا اختلاف لان وحدة العلة بالذات والاعتبار يوجب وحدة المعلول كذلك مع وحدة العلة كذلك كيف يكون لها معلولان متغايران تغايرا يوجب مباينة احدهما عن علته واستقلاله في الوجود ومغايرة الثاني لها وحلوله فيها كما حققه المحقق الطوسي في شرح الاشارات والعجب انه مع تفطنه لهذا الاصل المتين والقاعدة القويمة كيف لم يتمم اعماله في انكشاف جميع الاشياء الصادرة عنه تعالى بل انما اقتصر على انكشاف العقول والصور العقلية للاشياء الكلية والجزئية عليه وجعل الصور القائمة بالجواهر العقلية مناطا لعلمه تعالى بالماديات وهو غير مرضي بل الحق اطراد الحكم بالانكشاف الشهودي الحضوري العيني على جميع الاشياء المبدعة والكائنة المعقولة والمحسوسة سواء كانت ذوات العقلاء وعلومهم وسواء كانت القوى الخيالية والحسية او مدركاتها الخيالية والحسية فان جميعها انما يصدر عنه تعالى منكشفة عنده فلا يعزب عنه شيء من الاشياء الا باعتبار الشهودي العيني لا باعتبار الوجود العلمي كما قال الله تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض اشارة الى النحو الاول وقال تعالى ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين اشارة الى النحو الثاني فان قيل فعلى ما ذكرت يلزم ان يكون للواجب علم لا يتغير وهو علمه بالامور المتقدمة على الزمان والدهر وعلم متغير وهو علمه بالامور الكائنة الفاسدة والتغير في علمه تعالى مطلقا غير صحيح قلنا هذه الاشياء وان كانت في ذواتها وبقياس بعضها الى بعض متغيرة لكنها بالنسبة الى العوالي والشوامخ العقلية والى ما هو اعلى واوقع منها في رتبة الاحدية في

الحضور

الحضور كما وقعت الاشارة اليه وبينهم من لم يرتكب هذا التغير في حضور الاشياء الكائنة الفاسدة وشهودها عند الواجب تعالى معتذرا بان هذا التغير لا يوجب تغيرا في الذات ولا في العلم الكمالي الذاتي بل التغير انما يكون في النسب والاضافات الاعتبارية ومثل ذلك مثل من اطلع على ما في كتاب وقد قرأ الكتاب صفحة بعد صفحة وسطرا بعد سطر فان العلم بما في الكتاب لا يتغير بحدوث تلك الالتفاتات هذا والعمدة ما ذكرناه اولا فقد ثبت وتحقق من تضاعيف ما ذكرناه في هذا الشرح ان القول باثبات الصور للواجب تعالى وتقرير رسوم المدركات في ذاته قول فاسد ومعتقد ردي ورأي سخيف وتجاسر في حق المبدأ الاعلى جل كبرياؤه عن ذلك وعلى علوا كبيرا وتحقيق الحق في كيفية علم الله تعالى على الوجه الحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تطلب عند ناقد اوحدنا طرفا منه في كتاب المبدأ والمعاد ولعمري ان اصابة الحق في هذا الامر الجليل على الطريق الذي يوافق الاصول الحكمية ويطابق القواعد الدينية مبرأ عن المناقضات ومنزها عن الموهومات في اعلى طبقات القوى الفكرية وصوب الحقيقة تمام الحكمة الالهية الحقة قل من يهتدي اليه سبيلا ولم تزل قدم فيه وها هو الشيخ الرئيس مع جلالة قدره وبناهة ذكره وبراعته في العلوم وذكائه الذي لم يعد له احد كيف زل قدمه وضل عقله حتى رضي لنفسه بتجويز ارتسام الحقائق في ذاته تعالى وتسويغ كون مبدعاته واوايل معلولاته امورا ذهنية ضعيفة الوجود وكون ما يوجد بتوسطها اقوى منها مع ان العلة والمتقدم في الوجود يجب ان يكون في باب الموجودية والقوام اقوى تحصلا واكد تقوما واشد استقلالا من معلولها وما يتاخر عنها في الوجود والاتصاف ان طريقة شيخ الاشراق ومتابعيه اقرب الى الحق من طريقة غيره من الحكماء وغيرهم في باب العلم كارتسام الصور الذي قال به الشيخان واتباعهما ووجود المثل

التي قال بها افلاطون الالهي واتحاد العاقل والمعقول الذي ذهب اليه
فرفوريوس وتابعوه من المشائين وثبوت المعقولات سواء نسب الى
الخارج كما زعمه المعتزلة او الى الذهن كما زعمه بعض مشايخ الصوفية
مثل الشيخ العارف محيي الدين العربي وتلميذه الشيخ المحقق صدر الدين
القونوي على ما نقل عنهم او العلم الاجمالي كما يقول به اكثر المتاخرين فان تلك
الطرق مبنية على اثبات علمه تعالى على قاعدة الاشراق مبناها على ان علمه
تعالى بذاته هو كونه نورا لذاته وعلمه بالاشياء الصادرة عنه هو كونها
ظاهرة له اما بذواتها كالجواهر والاعراض الخارجية او بمتعلقاتها
التي هي مواضع الشعور للاشياء الادراكية مستمرة كانت كما في المدبرات
العلوية الفلكية عقولها او نفوسها او غير مستمرة كما في القوى الحيوانية
النطقية والخيالية والحسية وعلمه تعالى محض اضافة اشراقية وعنده
فواجب الوجود مستغن في علمه بالاشياء عن الصورة وله الاشراق والتسلط
المطلق فلا يحجبه شيء عن شيء وعلمه يرجع الى بصره لا ان بصره يرجع الى
علمه كما في غير هذه القاعدة ونوريته نفس قدرته فان النور فياض
لذاته بمعنى ان علمه بالاشياء نفس ايجاده لها كما ان وجود الاشياء عنه
نفس حضورها لديه فله اضافة الفعالية الى جميع الاشياء فقط بها يصح
جميع الاضافات كالعالمية وغيرها اذ هي عينها في التحقيق وهذا مذهبه
في علم الله وبيانه على ما جرى بينه وبين امام المشائين في الخلسة الملكوتية
ابتداء بان يبحث الانسان اولا في علمه بذاته وعلمه بسواه قال لانه
ثم يرتقي الى علم ما هو اشد تجردا بذاته وبالاشياء الصادرة عن ذاته
فيعلم من ذلك ان علم المبدأ الاعلى ليس بالصورة مطلقا بل بالمشاهدة
الحضورية والاشراق الظهوري اذ قد تحقق ان النفس غير غايبة عن ذاتها
وادراكها لذاتها لا بزايد على ذاتها والا لم تشر الى ذاتها بانا اذ كل صورة
زايدة عليها وان كانت قايمة بها فهي بالنسبة اليها هو لا انا وايضا

لم يكن

لم يكن ادراكها لذاتها على الوجه الجزئي اذ كل صورة وهيئة ولو تخصصت
بمجموع كليات فهي لا يمتنع لذاتها الكلية والمطابقة للكثرة ثم ان ادراك
النفس لبدنها ووهمها وخيالها انما يكون بنفس هذه الاشياء لا بصور
زايدة عليها مرتسمة في النفس لان الصور المرتسمة فيها كلية فيلزم ان يكون
النفس محركة للبدن الكلي ومستعملة لقوى كلية وليس لها ادراك بدنها
الخاص وقواها الخاصة وهو ليس بصحيح فانه ما من انسان الا ويدرك
بدنه الجزئي وقواه الجزئية والنفس تستخدم المفكرة في تفصيل الصور الجزئية
وتركيبها حتى ينتزع الطبايع من الشخصيات ويستنبط النتايج من المقدمات
وحيث لم يكن للقوة الحسية سبيل الى مشاهدة ذاتها لعدم حضورها
عند نفسها اذ وجودها في نفسها هو وجودها لمحلها لا لنفسها كيف و
الوهم ينكر نفسه وينكر القوى الباطنة وان لم يجد آثارها فاذا لم يكن للوهم
الذي هو رئيس سائر القوى الحسية سبيل الى ادراك نفسه وادراك القوى
الباطنة فكذلك حال سائر المدارك الجزئية فالمدرك للقوى
الحادثة والجزئيات المرتسمة فيها والكليات المنتزعة عن تلك الجزئيات
انما هي النفس الناطقة بنفس تلك الامور لا بصور اخرى وذلك لاستعلائها
وتجردها وكونها من عالم الامر وافق التاثير وتسلطها على البدن و
قواه لكونها مؤثرة فيه بالتحريك والتربية وكلما كانت النفس اشد
تجردا واقوى سلطنة على البدن وقواها كان ادراكها اتم وحضور
قواها عندها اشد وظهور الصور الادراكية لها اقوى ولو كانت ذات
سلطنة على غير بدنها كما على بدنها لادركته ايضا بمجرد الاضافة
الاشراقية القهرية من دون احتياجها الى قبول صورته والانفعال عنها
فالقبول لجهة النقص والقهر لجهة الشرف ونحن انما احتجنا الى قبول
الصورة في بعض الاشياء كالسماء والكوكب وغيرهما لان ذواتها غايبة
عنا غير مقهورة لنا فاستحضرنا صورها حتى لو كانت هي حاضرة لنا

كحضور الاشيا لما احتجنا الى هذه صورة ذهنية فاذا تحقق وثبت ان
النفس غير غايبة عن ذاتها ولا قواها ولا الصور المتمثلة في قواها
محجوبة عنها ولا بدنها الجرمي محتجب عليها لكونها الة لذاتها
عليها فالوجود البحت المتمحض الواجبي اذ هو في اعلى مرتبة الشهودية والتجرد
والتقدس عن شوب ما بالقوة وله الاضافة الجاعلية الشاملة الى ما
سواه وله السلطنة العظمى والقهر الاتم والجلال الارفع فلا جرم يعلم
ذاته ويعلم العقول والاجرام وقواها وما يحلها وما يتمثل لها بمجرد
الاضافة المبدائية والاحاطة الشهودية فكما ان علمه بذاته لا يزيد على
ذاته كذلك علمه بالاشيا غير زايد على حضور ذواتها والعقول القادسة
والذوات الجوهرية سواسية الحضور لديه والمثول بين يديه بذواتها و
اعيانها حضورا عقليا نوريا قال رحمه الله اعلم ان هذا القدر كاف في
العلم ان الابصار انما هو بمجرد اضافة ظهور الشي للبصر مع عدم الحجاب فان
الرؤية ليست بانطباع اشباح المقادير في الجليدية ولا بخروج الشعاع
عنها لما بين في مقامه فيلزمه الاعتراف بان الابصار بمجرد مقابلة المستنير
للعضو الباصر فيقع به اشراق حضوري للنفس لا غير فاذن اضافته تعالى
لكل ظاهر له ابصار وادراك له وتعدد الاضافات لا يوجب تكثرا في ذاته
وكذا تجددها لا يوجب تغيرا في ذاته كما مر فلا يعزب عنه مثقال ذرة
في السموات ولا في الارض فهذه هي طريقة الشيخ الالهي في مسئلة العلم
ولا يخفى على الاذكيا تاقيها وعظم شرافتها في اسلوب المباحثة والمناظرة
من دون الرجوع الى الامور المفتقرة للقدس من الخلوات والرياضات كما
سلكه ووصل اليه وبعد ان قرر الشيخ هذه المسئلة العظيمة بهذه
الطريقة اللطيفة اورد على نفسه اشكالا وهو انا اذا علمنا شيئا ان لم
يحصل منه فينا اثر فحالتا قبل ذلك العلم وبعده واحد فما كنا ادركناه
وان حصل فينا شي فلا بد من مطابقته لذلك المدرك فيكون صورة

ذهنية ثم اجاب عنه بان ذلك انما يجري في العلم الارتسامي واما العلم
الحضوري الاشراقي الشهودي فاذا حصل فينا فلا بد من حصول شي لم يكن حاصلا
فينا قبل ذلك وهو الاضافة الاشراقية فقط من غير افتقار الى المطابقة
الواجبة حصولها في العلوم الصورية وتقسيم العلم في اوايل المنطق الى
التصور والتصديق انما هو في العلوم التي هي غير علوم المجردات بذواتها
وغير العلم بالاشيا التي يكفي في العلم بها مجرد الاشراق الحضوري فانها
ليست من التصورات والتصديقات في شي واما المشاؤون وغيرهم لما لم
يتيسر لهم ما تيسر لهذا الشيخ العظيم ولم يظفروا بهذه القاعدة العظيمة
تولهوا كالمبهوتين في علم الله فمنهم من نفاه وضل ضلالا بعيدا وخسر خسرانا
مبينا ومنهم من جعله صورا معقولة قايمة بذاته ومنهم من قال باتحاد العاقل
بالمعقولات والشيخ الرئيس لما كان العلم بالغير منحصرا عنده بالصورة تراه في
كتاب الشفا متحيرا في ذلك فتارة يقول ان صور جميع الموجودات التي
بها علم الواجب الوجود لا يجوز ان يكون في ذاته لئلا يكثر ذاته الوحدانية و
تارة يجعلها في بعض الموجودات وتارة يقول فيكون في صقع من الربوبية
ولا يفهم احد ما هذا الصقع الذي فيه صور جميع الموجودات وتارة
يلتزم ان هذه الصور في ذات الواحد الحق من غير لزوم تكثر لانها كثرة
خارجة عن الذات لا داخلة في حقيقته ولما تفطن الشارح لكتاب
الاشارات وهو العلامة الطوسي ان اثبات الصور في ذات الله تعالى
قول فاسد ومذهب باطل ناقضه وحاول طريقة اخرى لتصحيح مسئلة العلم
مع معاهدته نفسه على ان لا يخالف الشيخ اصلا وانت اذا تاملت طريقته
الاشراق — تاملا شافيا وجدتها ماخوذة من طريقة الشيخ الالهي التي يقول بصحتها
كل من سلك سبيل الحق وكوشف بالانوار الالهية لكن يخالفها هنا بجعل
علوم المجردات بالاشيا بحصول صور الاشيا فيها ثم يجعل الصور المرتسمة
في الجواهر العقلية مناط العلم الله تعالى بالاشخاص المادية والحوادث

الكونية وهو غير جيد كما سبق وانت قد عرفت من طريقة صاحب الاشراق ان
الجواهر القاهرة النورية يعرف كل واحد منها ذاته بذاته ويدرك
جميع الموجودات الباقية التي دونها بالاضافة الاشراقية من دون احتياج
الى ان يكون فيها صورة واثر على ما قررناه ثم انك قد عرفت ان الواجب
لذاته كما يدرك المجردات العقلية بالاشراق الحضوري يدرك الامور المادية
بالاشراق الحضوري من غير ان يدركها بالصور الحاصلة في المبادي المفارقة
بل ارتسام صور الموجودات الكلية في العقول الفعالة والنفوس العالية باطل
عنده واستدل عليه في كتاب حكمة الاشراق بما حاصله ان انتقاش المجردات
بصور ما تحتها اما ان يحصل لها مما تحتها فيلزم انفعال العالي عن السافل
او عما فوقها بان يكون الصور العارضة في بعضها حاصلة عن صور
عارضة لبعض آخر فينتهي الى ان يكون الصور المتكثرة حاصلة في ذات
الحق تعالى بل الى تكثر ذاته تعالى عنه علوا كبيرا فان قلت فالنظام العجيب
الواقع في هذا العالم المقتضي للعلم السابق كيف يصدر عن المبادي مع
عدم انتقاشها بصور الكائنات المسماة بالعناية السابقة عند الحكما
وقد بطل فيما مر القول بالبخت والاتفاق قلت وقوعها على اجود ترتيب
الترتيب والنظام الواقعة بين المفارقات العقلية وهيأتها النورية و
النسب اللازمة لها فان للعقول عنده كثرة وافرة غير محصورة في عدد
معين وهل على وفق اكثر الانواع فان هذه الاصنام وهيأتها اللازمة
ونسبها الوضعية ظلال لما يقابلها من الارباب النورية وهيأتها ونسبها
المعنوية وبالجملة فمسلك هذا الشيخ المتأله اصح المسالك في كيفية
علم الواجب الحق وبعده طريقة العلامة الطوسي في الوثاقة لكنها غير
تامة وهي تتم بادنى نظر كما فعلناه فان قلت على كل واحد من هاتين
الطريقتين يلزم ان لا يكون علمه تعالى بالاشيا علما فعليا ولا يكون
صدور الاشيا عنه باختياره قلت العلم الفعلي عندهم صورتان الاولى ان

الجسمانية ثم

يكون

يكون العلم سببا للمعلوم بالعرض دون ما علته بعد ما ذاتيا كما اذا اراد بنا
بنا ما بيت فتصوره ولا صورته فعلا احدث او لا صورة ذلك البيت في ذهنه
ثم اوجد مثلها في الخارج على وفق ما تصوره الثانية ان يكون العالم من
حيث هو عالم علة بالذات المعلوم من حيث هو معلوم سواء كان امرا ذهنيا
او عينيا فكما ان العالم في الصورة الاولى يعلم الصورة الذهنية بنفس اختراعها
وليست معلومة بصورة اخرى بل بنفس حصولها عنه في ذهنه نفس معلوميتها
له كذلك العالم في الصورة الثانية يعلم العين الخارجي بايجاده وعلمه بالصورة
الخارجية نفس ايجاده لها فالعلم بالصورة هناك حصولي وبالعين هنا حضوري
كلاهما علم فعلي الا ان المعلوم معلوم بالذات والعلم بالعين في الصورة الاولى فعلي
ايضا ولكن المعلوم معلوم بالعرض ففي الشق الاول الفاعل يصدر عنه فعله
عن ذاته مع علم مكتسب زايد على ذاته وفي هذا الشق يصدر عنه فعله عن نفس
ذاته العالم بما هو ذات عالمة فالمبدأ الاعلى اوجد المعلول الاول وفي حال
ايجاده علمه لان الله تعالى علمه واوجده حتى تكرر التعقلات لوجب التسلسل في
الارتسامات او في الوجودات ولا ان الله تعالى اوجده فعلمه ليلزم ان يكون
علمه تعالى مستفادا من المعلوم بل اوجده عاقلا له اي نفس وجوده نفس
معقوليته وايجاد المبدا الاعلى له عين العلم به وكذلك حكم التوالي من الممكنات
الى اخر الوجود فعلمه تعالى بالاشيا حضوري فعلي ولا يلزم ان يكون فاعلا
موجبا لان اقتضاء الشيء للشيء ان كان مع شعور بالشيء المقتضى فهو ارادة
وان كان بلا شعور فهو ميل طبيعي ولا فرق بين الميل الطبيعي والارادة
الا بان الاول لا يقارن الشعور بخلاف الثاني والحاصل ان مقارنة الشعور
والعلم للمفعول الناشي من نفس ذات العالم كاف في كونه اراديا وبمجرده يتحقق
الاختيار ولا يلزم السبق الذاتي كما لا يلزم السبق الزماني على ما يدعيه المتكلمون
فان قلت ليس مدار المعقولية عندهم على التجريد عن المادة فكيف يصير الاشخاص
الجسمانية معقولات بانفسها لا بصورها المنتزعة عن موادها قلت ذلك لما

يكون في الاشيا التي لو تحقق للعاقل بالقياس اليها علاقة وجودية وتسلط
قهرية وعدم احتجاب فاذا تحقق ما ذكرناه يكفي للعاقل مجردا لاضافة
الشهودية الاشراقية كما سبق والى هذا اشير بما يوجد في كلام بعضهم ان
الشيء المادي والزماني بالنسبة الى مباديها غير مادي ولا زماني نعني به
انتفاع اثر المادة واثر الزمان عنه وهو الخفاء والغيبة فقد علم مما
ما ذكرناه في طريقة الاشراقيين انا اسلمنا لا نتم المذكورة في علم الاول تعالى
لما نفوس من حيث ان مناط علمه تعالى بالاشيا لو كان نفس وجودها له و
ظهورها لها لم يكن لنفوسهم شيد ذاته علم شي من الاشيا بل يكون عالما بالاشيا
مجردا اضافة اليها المتاخرة عن ذاته فلا بد من الرجوع الى طريقتنا في كيفية
علمه تعالى فانها تمام في باب العلم والمشائية بل لعمري انه من العجائب التي
لم يترشحها اعين الانام ولم تسمع نظيرتها اسماع اولي العقول والافهام
وهو الذي يعطي كل ذي حق حقه ولا يقصر عن قابل مستحقه فان الفيض عام
والجود تام فلنرجع الى ما نحن بصدده ومن اعتقد ان علم الباري بالاشيا
نفس ذاته كان اشارة الى ما ذهب اليه اكثر المتاخرين بان علمه بجميع الاشيا الكلية
والجزئية هو عين ذاته لان الاشيا لما كانت باسرها صادرة عنه وهو مبدا لها
على التفصيل كان مشتملا عليها محيطا بها احاطة البذر للشجرة فهذه العلة
اذا علم ذاته فقد علم جميع الاشيا بجملة واورد عليه ان العلة لما كانت
ذاته مباينة لذات المعلول فكيف يكون مشتملة عليها محيطة بها حتى
يكون العلم باحدهما نفس العلم بالاخر نعم العلم بالمعلول يترتب على العلم بالعلة
لا انه نفسه ولا احاطة للبذر بالشجر كيف ولم يبق فيها الشجر الا بالقوة والقوة
في حضرته تعالى ممتنعة فمن اعتقد ان علمه تعالى بالاشيا منحصر في العلم
الاجمالي على الوجه المذكور اعتقد نفي العلم بها حقيقة عنه تعالى لان ذاته
مباينة لذواتها فالعلم بذاته ليس علما بذواتها لا بالذات وهو ظاهر
ولا بالعرض لان كون احد الامرين المتغايرين علما بالاخر بالعرض انما يتصح اذا

كانا متحدين بوجه من الوجوه كما لا يخفى على العارف بكيفية كون العلم بالوجه
علما بذي الوجه بالذات لا بالعرض ولا ريب ان الواجب والممكن متباينان في
الذات والوجود فكيف يكون ذاته علما بسواه ولو بالعرض وفيه نظر اذ لا يبعد ان
تقول الحق لعل الارتباط الخاص الذي بين الواجب ومعلوله انه بحسب الوجود
كاف في ان يكون نفس ذاته بعينه علما بمعلوله بالعرض قال المعلم الثاني
في كتابه في السياسات المدنية فالاول يعقل ذاته وان كانت ذاته بوجه ما هي
الموجودات كلها فانه اذا عقل ذاته فقد عقل بوجه الموجودات لان سائر الموجودات
انما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده هذا كلامه وهو صريح فيما
ذكرناه فاعلم

فصل في ان الواجب لذاته عالم بالجزئيات على وجه كلي

قد علمت ان علمه تعالى بالاشيا عند المصير بالصور القائمة بذاته تعالى
كما هو مذهب طائفة من الحكما كالمعلم الثاني والشيخ الرئيس واتباعهما وقد
علمت ايضا ان كل صورة عقلية ولو تخصصت بالف تخصص لا يمتنع لذاتها
الشركة فيها الا ان مناط الجزئية كما حقق انما الاحساس او العلم الحضوري
وقد عرفت مرارا من مسعود الشيئا ان جزئية الشي بنحو وجوده والوجود لا
يدرك الا بالمشاهدة فيلزم عليهم ان لا يعلم الواجب تعالى الجزئيات
بجزئيتها الا الكليات القاسرة ولا الا بداعيات الا بصورها الذهنية
لا ينكشف ذواتها عنده تعالى باعتبار وجوداتها العينية وهي في هذا الشهود
في غاية السخافة فان جميع الموجودات الكلية والجزئية فائضة عنه تعالى وهو
مبدا الكل وجودا علميا كان او حسيا ذهنيا كان او عينيا وفيضانها
عنه لا ينفك عن انكشافها لديه كما ذكره من قال ان الواجب تعالى لا يعلم
الجزئيات الا على وجه كلي فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا وان لم يكفر بل من تكفيره
كما زعم بعضهم فانه ما نفى عنه تعالى العلم بامر من الامور مطلقا بل انما نفى نحوا
من انحاء العلم الذي هو العلم الحضوري والمشاهدة وليس هذا من ضروريات
الدين المعلومة من الشرع ضرورة ومع وصفه تعالى بالسميع والبصير فان كان

من ضروريات الدين لكن يمكن تأويله بالعلم بالمتغيرات المستقبلة كما فعله
جمع من اهل الكلام وتقرير كونه تعالى عالما بالجزئيات على الوجه الكلي
هو انك تعلم مما علمت من الفصل السابق ان جميع الاشياء من شانها ان
يكون مدركة للواجب تعالى فان ما يمكن له تعالى بالامكان العام يجب حصوله
له والا لكان له حالة منتظرة وعلمت ايضا ان العلم التام بالعلة التامة
يوجب العلم بالمعلول فالواجب تعالى لما كان ذاته سببا للممكنة كلها
كليها وجزئيها على ترتيبها وسببا لاشباهها ولانه يعلم ذاته ويعلم من ذاته
اشباهها اوجب ان يكون عالما بها لان من يعلم العلة وجب ان يعلم من العلة
ما يلزم عنها لذاتها والا لما كان عالما بها على ما علمت انما اوجب ان
يكون الواجب عالما بجميع الجزئيات ولما كان علمه تعالى بالاشياء منحصرا
عندهم بالصور الحاصلة والصور الحاصلة عن الشيء اما ان يستفاد من
وجود ذلك الشيء او يستفاد وجود ذلك الشيء منها او لا هذا ولا ذاك
والاول يطلق حقه تعالى بالاتفاق لان الجزئيات متغيرة واذا كان علمه
تعالى مستفادا من وجودها لزم الانفعال والتغير في ذاته تعالى كما
اشار اليه بقوله لكونه لا يدركها مع تغيرها والا لكان يدرك منها تارة
انها موجودة غير معدومة وتارة يدرك انها معدومة غير موجودة فيكون
لكل واحد منهما امر من كونها موجودة وكونها معدومة صورة عقلية على حدة
وواحدة من الصورتين لا يبقى مع الثانية لانا اذا اعتقدنا انها موجودة زال
اعتقادنا كونها معدومة وبالعكس فيكون واجب الوجود متغير الذات
منفعلا عن غيره هذا خلف لما مر من انه ليس له حالة منتظرة وليس وجوده
زمانيا والثالث ايضا باطل لان علمه بالاشياء سبب لوجود الاشياء عند
القائلين بالصور عند من يكون علمه بالاشياء نفس وجودات الاشياء يكون
الصحيح هذا القسم الثالث دون غيره فتعين الثاني وهو ان يكون علمه
تعالى بها سابقا على وجودها على وجه ثابت مستمر لا يتغير بتغير اضداده

للاشباه

نعم

وان تغير

وان تغير المعلوم وبهذا الوجه ايضا علمه يكون كليا كما يقول بل الواجب
يدرك الجزئيات المتغيرة على وجه كلي قال الشارح الجديد ههنا محل
تامل لانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم بخصوصيات
معلولاتها الصادرة عنها بواسطة او بغير واسطة وادعوا ايضا انتفاء
علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير وهل
هذا الا تناقض فان الجزئيات المتغيرة معلولة للواجب كغيرها فيلزم
من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا وقد التجأوا في الدفع الى تخصيص القاعدة
العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون
قواعدهم بموانع تمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم في العلوم اليقينية
اقول ما ذكره افتراء عليهم وقع عن جماعة من المتاخرين كصاحب احياء العلوم
وغيره وبناء ذلك اما على انهم فهموا من قول الحكماء ان الباري يعلم الجزئيات
على الوجه الكلي ان الجزئيات معلومة له بطبايعها الكلية لا بهوياتها
الشخصية واما على انهم زعموا ان تصور الماهية لا يمنع فرض الشركة الا بواسطة
امر مخصوص ينضم اليه وهو المسمى بالتشخص وهو امر جزئي لا ماهية كلية له
فما لم يدرك ذلك الامر المخصص كان المدرك كليا فزعموا ان علمه
بالجزئيات على الوجه الكلي لاجل عدم الاطلاع على ذلك المخصص واما للاشتباه
الواقع منهم بين العلم والمعلوم بان العلم اذا كان كليا غير متغير يلزم
ان يكون المعلوم ايضا كليا غير متغير فيلزم من ذلك بعكس النقيض ان
المعلوم اذا كان جزئيا زمانيا لم يكن العلم به كليا والواجب اذا كان
علمه منحصرا في العلم الكلي الغير الزماني يلزم ان لا يكون له علم بالشخصيات
وبذلك يتجه تكفيرهم بلا شبهة ولكن ساحتهم عن هذه الافتراءات
خالية اما عن الاول فظاهر من اقوالهم صريحا ونقل عباراتهم في هذا الباب
يوجب التطويل والاطناب فليقتصر على قول الشيخ في التعليقات الاول
يعرف الشخصي واحواله الشخصية ووقته الشخصي ومكانه الشخصي من اسبابه

ولوازمه الموجبة لها المودية اليه وهو يعرف كل ذلك من ذاته اذ ذاته هو سبب
الاسباب فلا يخفى عليه شيء ولا يعزب عنه مثقال ذرة واما عن الثاني
فلان مناط الكلية والجزئية عندهم نحو الادراك لا التفاوت في المدرك
فهما تنشان من اختلاف نحوين من الادراك لا من ادراك المختص على
ادراكه فكل ما يدرك بطريق الاحساس يكون جزئيا وكل ما يدرك بطريق
التعقل يكون كليا فلما كان مذهبهم هذا حقا اولا فانهم يثبتون علمه
تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة ولكن على وجه لا يمنع فرض الشركة وكما
ان كثيرا من الصفات التي في حق غيره كمال في حقه نقص لتعاليه عن
صفات الماديات من حيث ماديتها كذلك الاحساس والتخيل نقص
في حقه فهم ينفون عنه الاحساس والتخيل لا العلم بشيء من المحسوسات و
الماديات فلا يتجه تكفيرهم بهذا القدر كيف وعكس ذلك احق بالتكفير
كما وقع لكثير من المتكلمين واما عن الثالث فان العلم بالمتغير لا يلزم ان
يكون متغيرا كما ان العلم بالمحسوس لا يلزم ان يكون احساسا لا يقال
مناط الجزئية اذا كان عندهم محسوسية الشيء فاذا لم يكن محسوسا له لم يكن
معلوما بخصوصه لانا نقول العالم بخصوصه يعلمه على وجه كونه محسوسا
ولا يلزم منه ان يكون محسوسا لذلك العالم اذ يكفي للعلم بتشخصه العلم
بمحسوسيته لشيء اخر وان لم يكن محسوسا لذلك فثبت ان العلم بالجزئيات
من حيث انها جزئية يمكن ان يكون على وجه كلي كما صورناه فلا يلزم المنافاة
بين كلامي الحكماء ولا التخصيص في قواعدهم الكلية ولا تكفيرهم بمجرد نفي
علمه بالجزئيات على الوجه الجزئي بان يكون قولنا على الوجه الجزئي قيدا
للعلم لا للمعلوم وان كان رايهم هذا سخيفا كما بينا ثم ان المقصود
توضيح العلم بالجزئي على الوجه الكلي فاوردنا له مثالا فقال كما تعلم انت بالقوانين
النجومية والاحكام الهيوية الكسوف الجزئي بعينه بانك تقول فيه
يكون بعد حركة كوكب كذا من موضع كذا من منطقة البروج كاول الحمل شماليا

اي واقعا

اي واقعا في الجانب الشمالي عن قرص الشمس بصفة كذا كلونه نافضا او
ووقوعه في عقدة الراس فهكذا الى جميع العوارض منها انه واقع في ساعة
كذا من سنة كذا بعد وقوع مدة كذا من الكسوف السابق عليه المعلوم ووقوعه
في ساعة من يوم كذا من شهر كذا من سنة كذا من التاريخ الهجري او اليزدجردي
الذي مبداه بعثة نبي على صفة كذا وكذا او جلوس ملك على السرير بصفة
كذا وكذا فانك اذا علمت الكسوف الجزئي على هذا الوجه اي باسبابه وعلله
وصفاته الكلية علمته على الوجه الكلي كما قال لكنك ما علمته اي هذا
الكسوف جزئيا لان ما علمته لا يمنع الحمل على كثيرين لانك علمته بصفات
معقولة ونعوت كلية ومجموع الكليات المضموم بعضها الى بعض وان
كان منحصرا في واحد لكن بمجرد تصوره ما لم يكن معه مشاهدة احساسية او
اشراق حضوري او التخيل الذي هو ايضا مشاهدة في الباطن لم يكف في
كون الشيء ممتنع الصدق على كثيرين ولذلك قال ثم هذا العلم الكلي
غير كاف لوجود ذلك الكسوف في هذا الوقت ما لم ينضم اليه المشاهدة
لانه علم واحد لا يتغير بتغيره من الاستقبال الى الحضور والى الانقضاء بل
هو ثابت قبله ومعه وبعده متعال عن الزمان كونه محيطا بالزمان و
اجزائه الماضية والمستقبلة متعلقا بها في درجة واحدة فان قلت هذا
الوجه من العلم قد يحصل لبعض الاشخاص البشرية بعد ما لم يكن فيكون زمانيا
لاحاطة الزمان بحدوثه قلنا زمانية بعض افراده المختص بامر متعلق
بالمادة لا ينافي تعاليه عن الزمان بحسب ذاته ولما لم يكن الحاصل في
حق الله تعالى سوى ما ذكرنا لما عرفت من نفيهم الاضافة الاشراقية
له تعالى بالنسبة الى الاعيان الخارجية وهو تعالى باتفاق الفلاسفة
مقدس عن الاحساس والتخيل والعلم العقلي الذي يستفاد من وجود الاشياء
المسمى بما بعد الكثرة فيختص علمه تعالى بها على العلم الذي يستفاد منه
وجود الاشيا وهو الذي يسمى بما قبل الكثرة فانه لم يعلم الجزئيات الا

على وجه كلي مقدس عن التغير تعالى عن التجدد والانصرام هذه طريقتهم
في كيفية علمه بالجزئيات وقد علمت ما فيه من الخلل والقصور ومن لم يجعل
الله له نورا فما له من نور **فصل في ان الحب الوجودي مبدأ للاشياء وجودا**
وفي هذا الفصل مطالب الاول اثبات ارادته للاشياء اعلم ان العلم
بكيفية ارادته تعالى من غوامض الحكمة ودقائق المعرفة ولصعوبة مسلكه
ودقة ماخذه انكر بعض الناس الارادة والمشية في ايجاد العالم كالدهرية
والطباعية القائلين بان وجود الافلاك والعناصر مع ما فيهما
من دقائق الحكمة وبدائع الفطرة ليس بامر الله وكلمته بل بطباعها وحدها او
نشأ القول بالاتفاق المنسوب الى بعض القدماء كذيمقراطيس ومن
هذا القبيل ما ارتكبه ابو الحسن الاشعري واتباعه من القول بترجيح الواجب
وجود العالم على عدمه من دون مرجح عقلي وداع حكمي وكذا ما زعمه طائفة
اخرى من المتكلمين انه تعالى فاعل بالقصد والغرض الزائد على ذاته
ظانين انه لو لم يكن كذلك لزم كونه فاعلا بالطبع ولم يتفطنوا ان كل
قادر يكون افعاله معللة بالاغراض والدواعي الزائدة على ذاته يكون
كالانسان مضطرا في صورة مختار محكوما عليه في صورة حاكم لان
الباعث للشيء على شيء مستخدم ومستعمل له في تكميله ومن الذي يستخدم
المخدوم المقصود ويستعبد المعبود المستحق لجميع هذه الظنون الفاسدة
انما نشأت من الجهل بان ارادته تعالى ارفع من هذا النمط الذي
يتصورونه في حقه تعالى فان ذاته اجل واقدس من القصد والطبيعة
وعن همة زائدة في ذاته بعيدة وقد اسلفنا لك طرفا من الكلام في
مبحث الغاية لو تفطنت لكفاك عن التورط في هذه المزالق مع التدبر
اللائق والتامل الصادق ومما يناسب هذا الموضع ان الارادة
قد يكون شوقا ناشئا كما يحصل عقيب داع هو تصور الشيء الملائم تصورا
ظنيا او تخييليا او علميا موجب لانبعاث القوة المنفعلة لحركة بعض

الاجسام

الاجسام كالعضلات الالية والاعضاء الادوية المخلوقة بامر مبدع الاشياء
لاجل طاعته بعض ما هو اقرب في الوجود الى ملكوته الاعلى لحصول ذلك الشيء
الملائم بوجه من الوجوه وقد يكون شوقا ذاتيا غير مسبوق بتصور الشيء
بل عشقا ذاتيا له ومن هذا القبيل كثرة تدابير النفس للبدن كما مر وقد لا
يكون شوقا بل عشقا ناشئا عن عشق الذات لمدركها ومنفعتها او عن
ادراكاتها المتعلقة بالاشياء المنبعثة عنها بذواتها موجبا لوجود
الاشياء بذواتها او بتوسط تلك الادراكات المتعلقة بها فان الشوق انما
يكون لفقد ما هو المطلوب بالذات للفاعل ولا يوجد للمجردات العقلية
فارادتها خالية عن الشوق فالواجب تعالى لما كان بريئا عن الكثرة والنقص
ويكون تام الفاعلية يكون علمه بذاته هو في غاية العظمة والجمال
والكبرياء والجلال عين ذاته وعين ابتهاجه بذاته الذي منبع جميع
الخيرات ومن ابتهج بشيء ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشيء من حيث
كونها صادرة عنه فالواجب تعالى يريد الاشياء لا لاجل ذواتها
من حيث ذواتها بل لاجل انها صدرت عن ذاته فالداعي له في
ايجاد الاشياء انما هو عين ذاته وقد علمت في مبحث الغاية ان كل
ما كانت فاعليته لشيء على هذا السبيل كان فاعلا وغاية لذلك
الشيء فاذن كما ان علمه بذاته عين ذاته وعلمه بذوات الاشياء
الصادرة عنه عين ذواتها على قاعدة الاشراقيين فكذلك محبته
لذاته عين ذاته وارادته للاشياء عين ذاته بالذات من حيث كونه
مبدأ لها وعين ذواتها بالعرض اي من حيث كونها ناشئة عن محبة
الذات فارادته للاشياء الخارجية اي مريديته لها عند هذه الطائفة
هي كون ذاته تعالى بحيث يفيض عنه صور الاشياء معقولة له مشاهدة
مرضية لها عنده على نظام هو خير النظامات الممكنة خيرا وكمالا على
ان يستتبع صور الاشياء اتباع الضوء للمضيء والاسخان للنار تعالى عنه

عن ذلك علوا كبيرا وعلى رؤسنا المشائين القائلين بان علمه بنظام
الخير المقتضى لصدوره زائد على ذاته يكون عين تلك الصور اذ هى
عين علمه عندهم واما ارادته لفيضان تلك الصور المقررة فى ذاته على
ما ذهبوا اليه فهى عين ذاته وعين علمه بذاته فعلى اى تقدير ارادته
تعالى للفعل عين ذاته لانه عين علمه بذاته وعلمه بذاته عين محبته
لذاته المستلزمة لحب ما سواه كما عرفت فكما ان العلم مراتب فكذلك
الارادة نفس وجود الاشياء الخارجية كما انها نفس علمه بها فهى نفس
رضاه بها والى ما ذكرنا اشير بقوله اما ارادته فلان كل ما هو معلوم
عند المبدأ الاعلى وهو اى ذلك المعلوم خير وغير مناف لماهيته
فانه خير له من ذات المبدأ المقتضى لفيضانه فذلك مرضى له وهذا
هو الارادة فى حقه كما علمت اما بيان ان كل ما هو معلوم له يكون من حيث
معلوميته مقتضيا له فيكون خيرا لان الواجب تعالى فى غاية الشرف
والمجد فما يصدر عنه يجب ان يكون اشرف مما يمكن ان يوجد من شىء فان
الفياض المطلق والفاعل الحق لا يقتضى الاخس ويترك الاشرف بل
يلزم من فيض وجوده الاشرف فالاشرف كما اشار اليه المعلم الاول و
برهانه مذكور فى كتب صاحب الاشراق لمن تأمل عارف كيف ابتدأ
العقول المفارقة والجواهر المتعالية عن المواد المتجردة عن القوة والاستعداد
ثم النفوس الكلية ثم الافلاك الصادرة بتوسطها عن مبدع الكل على وجه
لا يعتريها نقص ولا قصور فى ذواتها ولا اعياء ولا فتور فى حركاتها
عاشقة لانوار القدس مطيعة لله تعالى ولها ايضا من كل صنف للاشرف
فيها مدخل اشرفها وافضلها فلها من الاشكال افضلها وهى الكروية
ومن الحركات افضلها وهى الدورية الموجبة للحياة والنطق كما علمت ومن
الكيفيات المرئية افضلها وهى الضياء والنورية وتشارك السابقين
الاولين من الملائكة المقربين فى انها اعطيت افضل ما يجوهرت به وثبت و

به فى اول امرها وبدو فطرتها وكذلك اعظامها واشكالها والكيفيات
المرئية التى تخصها والكمالات الممكنة فى حقها التى فى النسب مع حفظ
نوعها ايضا فانها لم يمكن لها فى اول الفطرة ان تعطى الشىء الذى
يتحرك اليه وهى اين عرض فى الاجسام واخسه لان النسبة ابعد الاعراض
عن جوهر الشىء واخصها فالاجرام السماوية يلحقها النقص فى اخس
الاشياء التى من شانها ان يوجد لها شيئا فشيئا ولا يمكن غير ذلك
لان تجردها عن الوضع ممتنع والا لكانت عقلا لا اجساما وكذا الجمع بين
الاوضاع لتضادها فلا محالة يحصل جزءا فجزءا الى ما شاء الله تعالى
ثم الموجودات الواقعة فى عالم التركيب فى غاية الجودة ونهاية النظام
لان نظامها متعلق بحركات الافلاك واوضاعها ونظام الافلاك
ظل نظام ما فى القضاء الالهى لما علمت ان الموجودات غير صادرة على
سبيل البخت والاتفاق كما ذهب اليه ذيمقراطيس ولا على طريقة الجزاف كما توهمه
الاشعرية ولا عن ارادة ناقصة كارادتنا المحوجة الى دواع خارجة عن
ذواتنا كما زعمه المعتزلة ولا بحسب الطبيعة التى لا شعور لها بذاتها
فضلا عن شعورها بما يصدر عنها كما ذهبت اليه اوساخ الدهرية
والملاحدة والحاصل ان النظام المعقول الذى يسمى عند الحكماء بالعناية
مصدر للنظام الموجود وذلك النظام محض الخير وكمال البراءة المبدأ
الاعلى عن النقص والشين فهذا النظام الذى على وفقه يجب ان يكون
اتم النظامات الممكنة واكملها افضل ومن البراهين التى يحصل لنا
فى هذا الباب برهان لمى ويحقق فى الكتب الحكمية كتحصيل بهمنيار وكتاب
اخوان الصفا طبقا لما ذهب اليه طائفة من متالهى الحكماء ومحققى
الصوفية ان لجميع العالم من العقول والنفوس والاجرام الفلكية والعنصرية
البسيطة والمركبة وحدة شخصية طبيعية فنقول اذا كان العالم بجميع اجزائه
واحدا شخصيا فلا يجوز ان يتصور نظام اخر بدلا هذا النظام الموجود سواء

كان فوقه تماما وكمالا في مرتبته في الشرف والخيرية لان ذلك المفروض
لا يخلو اما ان يكون مندرجا مع هذا النظام تحت طبيعة واحدة نوعية
او لا وكل من الشقين ممتنع فتصور نظام اخر مطلقا باطل اما الاول فلما
تقرر انه لا يمكن ان يكون جواهر ولا اعراض مخالفة لجواهر هذا العالم الموجود
واعراضه اما العقول والنفوس الكلية وهيوليات الافلاك والهيولى
المشتركة فكل واحدة منها صدرت عن فاعلها بجهة واحدة من الجهات
الفاعلية اللازمة التي يقتضيها ذلك الفاعل بها لا بغيرها بالذات
بلا شركة من القابل واستعداده واعراضه المفارقة فلا محالة لا يمكن
غيره فكل ما وقع من تلك الامور في مرتبة من مراتب الوجود لا يمكن تصور
وقوع نوع اخر مباين لذلك النوع في تلك المرتبة فلا يمكن في شيء من
المراتب من الانواع الا ما هو الواقع فيه لا غير واما الجسم بما هو جسم فهو
غير مختلف الحقيقة واختلاف انواعها بامور لاحقة للجسمية المشتركة اذ
ليس لها انواع بسيطة يكون جعل جنسها وفصلها واحدا كالسواد مثلا
واما الاجسام البسيطة فلانحصار نوعها بما من الصور بما صدرت من
المبادي بحسب بعض جهاتها اللازمة اما مطلقة او بضرب من الصور
السوابق بلا مدخلية الامور العارضة المفارقة فلا يمكن وجود غيرها
واما الاعراض فلانها تابعة للجواهر مشوبة بها مع اتفاق الموضوعات
والحيثيات الفاعلية والقابلية لا يمكن اختلاف الاعراض ولولا مخافة
التطويل لبسطت القول على التفصيل في عدم امكان نوع من الاعراض
خارج عما وجدت وتحققت من الاجناس العوالي وانواعها وانواع
انواعها ولكن فيما ذكرته كفاية للمستبصرين وكذلك حكم انواع المركبات
المعدنية والنباتية والحيوانية وصورها النوعية لكونها تابعة للكيفيات
المزاجية وقد ثبت ايضا ان الطبيعة ما لم توف على النوع الاتم في عالم
التركيب شرائط النوع الانقص بكمالها لم تدخله فيما هو اعلى منها وهذا

المعنى

المعنى معلوم بالوجدان في مراتب الجماد والنبات والحيوان ولكن الطبيعة
قد حصلت في المواليد جوهرا وعقلا مستفادا هو فضل ما في الخليقة
وخليفة الله في ارضه كما ان العقل الاول خليفته في سمائه اذ المراد بالسما
جملة عالم الابداع وبالارض جملة عالم التكوين فاذا لم يمكن تحقق جواهر
ولا اعراض مخالفة لهذه التي وجدت بالنوع فلو فرض عالم اخر يكون لا
~~مخالفات موافقة لهذه التي وجدت بالنوع فلو فرض عالم اخر يكون لا~~
مخالفة موافقة لهذا العالم بحسب الماهية ومخالفا له في امور عرضية فقد
بطل ان يكون مخالفا له في النوع واما ابطال الشق الثاني وهو كون
المتصور من نظام اخر متحد الماهية مع هذا النظام الموجود فلوجوه منها
ان العالم بجميع اجزائه اذا كان واحدا نوعيا غير مسبوق باستعداد مادة وتنوع
قابل اذ لا مادة خارجة عن هذا العالم ليكون مستعدا لقبول وجوده
باستعداد سابق وكل ما يكون كذلك يكون نوعه ~~كذلك يكون~~ نوعه
منحصرا في شخص واحد كيف وكل استعداد ينتهي الى قسم فكيف بحركة مستقيمة
وجهات الحركات محددة بما يحيط الاجسام وايضا لا بد لحدوث الاستعدادات
من حركة جسم يحرك على الاستدارة حتى يكون بسبب تكثر حركته المتكثرة
تلاحقها لا انه بهيئتها هيئة التجدد والانقضاء واللحوق موجبا لتكثر اشخاص
نوع واحد بالاحوال الطارية لها من خارج اذ النوع ولازمه ومقتضاه
لا يوجب التكثر لاطرادها واذا كان كذلك فلا يصح وجود اجسام كثيرة
محددة للجهات فالعالم جسد واحد وجملة واحدة مع ما يتعلق به تاثيرا
وتدبيرا وحلولا ومنها ان وجوده حيث لم يكن مسبوقا بزمان يكون
صدوره عن المبادي القيومية مرة واحدة على سبيل الابداع والمبدعات
نوعها منحصر في شخصها وقد بينا سابقا ان مدرجة بعض اجزائه في
حدود انفسها الا ثباتا في صدورها عن المبدع الاحدي الذات مرة واحدة
ومنها ان الفاعل لوجوده هو ذات الواجب بلا جهة اخرى وحيثية

اخرة ووحدة العلة توجب وحدة المعلول ومنها ان تشخص ذات الباري
تعالى المتشخص بنفس حقيقته كما هو رأي اهل الحق وتشخص الممكن بنفس
وجوده كما سمعت منا لا ينافي ما ذهبوا اليه لان الوجودات الامكانية من
مراتب تجلياته وشؤوناته ومن انوار عظمته واشعة كبريائه ومنها ان العلة
الغائية في وجوده هي ذات المبدأ الاعلى وعلة بدئه هي بعينها علة تمامه
وكل ما هو غاية لاجل الاشياء فهو في غاية الشرف المتصور في حقه فهذا بيان
ان ما صدر عنه تعالى خيرات لا يتصور كونها اشرف مما وقع واما بيان
كونها غير منافية لذات المبدأ تعالى فلانها معلولة له تعالى اما
بالذات او بتوسط ما هو معلول له بالذات والمعلول لا ينافي ما هو علته
بل يلائمه ويوافقه وايضا لا يكون في الوجود امر جزافي اتفاقي كما علمت
بل كله عن ضروري فطري سواء كان طبيعيا يجب ذاته كحركة الحجر الى السفل او
قسريا كحركته الى فوق او اراديا كفعل الحيوان من حيث هو حيوان اذ كل ما يحدث
فيجب عن سبب ويرتقي في سلسلة الاسباب الى مبدأ واحد وسبب ترتيب
عنه الاشيا ويتشعب عنه الامور على ترتيب علمه بها فليس في الوجود شيء منافي
لطبيعة علله واسبابه والحركات المتنافرة الغير المنتظمة بالقياس الى
طبيعة جزئية مثلا غير منتظمة بالقياس الى طبيعة الكل وطبائع الاسباب
المؤدية اليها وكذا النغمات الغير الموزونة والاشعار الغير الموزونة
بالقياس الى بعض السلايق موزونة بالقياس الى النظام الكلي
ووجود الاصابع الزائدة على خلقة الانسان طبيعي في جبلة العالم و
كذا كل عمر واجل فان كان اخترامياً فهو بالقياس الى الكل طبيعي وان
لم يكن طبيعيا على الاطلاق ولو تيسر لك ان تعلم كل شيء باسبابه وعلله
بان تخرج من هذه الهاوية المظلمة مهاجرا الى الله تعالى وترتقي الى عالمه
الافلاك وما فوقها وما فوق فوقها الى ان تعرف المبدأ الاول حق
معرفته ثم ما يليه من الملائكة العقلية ثم ما يليها من الملائكة العمالة

باذن

باذن ربها ثم ما يباشر تحريكها وتدبيرها من الاجسام الفلكية مع لوازم
حركاتها واثارها من الاتصالات ثم الامزجة والممتزجات التي توجبها
الحركات وما يترتب عليها من الكائنات لرايت جميع الاشياء حسنا عندك
ملائمة لذاتك وعرفت هذا المعنى بالوجدان كما تعرفه الان بالبرهان
المطلب الثاني في بيان جوده وعرفوه بانه افادة ما ينبغي افادته لمن
ينبغي لا لغرض ولا عوض وهذا التعريف مشتمل على تفصيل المنتسبين و
يمكن الاختصار على قول المعرف افادة ما ينبغي لا لغرض لان من افاد لمن
لا ينبغي لم يكن افادته عنده افادة ما ينبغي ومعلوم ان الغرض شامل
للعوض عينا كان او غيره والجواد الحقيقي ليس الا المبدأ تعالى فان غيره
تعالى انما يفعل الخير لغرض من الاغراض العائدة اليه سواء كان ثوابا في
الاخرة او نجاة من العذاب ومدحا وتخلصا من مذمة او استكمالا للنفس
تشبها بالعالي او ازالة للمحبة ما هو في معرض الزوال او الراحة عن الالم
الذي يلحقه لرقة القلب لعلاقة او غير ذلك واما المبدأ الاعلى فيفيض
الخير بالذاته على الممكنات بحسب ما يستحقه كل احد من غير بخل ولا عوض
اصلا كما قال اتاه جوده فنقول الواجب لذاته اما ان يفعل بقصد وشوق
الى كمال او يفعل لا لذاك فعله نظام الخير في الوجود فيوجد الاشيا على ما
ينبغي من الوجه الاحسن لا لغرض وشوق الى كمال يحصل له بالايجاد والافادة
والاول محال لما بينا ان واجب الوجود ليس له منتظر فلو كان فعله كمال به
لحصول كمال مطلوب له لزم ان يكون له حالة منتظرة هف وفي القسم الثاني
حق وهو انه يفيد وجود الاشيا على الوجه الاتم لا لغرض وشوق يعود
اليه فهو الجواد لا يقال العلل غرضه من فعل الخير امر يعود الى غيره وهو ايصال
كل مستحق الى مطلوبه قلنا ان ذلك الامر لو لم يكن اولى عنده من عدمه لم يكن وجوده
مقتضيا للفاعل ومرجحا لفعله واذا كان كذلك فلغيره مدخل في تتميم
كمال له لا يتحقق الا بحصول تلك الاولوية فقد علم ان الداعي له الى افاضة

الخيرات من ذاته ليس الا علمه بوجوه الخير ومصالح الغير الذي هو عين ذاته
وعين ارادته للخيرات واما النقايص والشرور الواقعة في ضرب من
الممكنات وعدم وصولها الى كمالاتها المتصورة في حقها فهي لقصور
قابلياتها ان نقص استعدادها لا من بخل الفاعل الحق تعالى عن ذلك
وقصور القابلية ينتهي اخر الامر الى لوازم الماهيات الامكانية وتبعها
الامكان قال المعلم الثاني في التعليقات الاول تام القدرة والحكمة
والعلم كامل في جميع افاعيله ولا يدخل في افعاله خلل البتة ولا يلحقه
عجز ولا قصور والافات والعاهات الطبيعية انما هي تابعة للضرورات
ولعجز المادة عن قبول النظام التام وتحقيق ذلك ان اسم الشر يطلق
بحسب العرف العام على معنيين احدهما ما هو عدم محض كالموت والفقر و
الجهل البسيط وامثالها فانها عدميات محضة وهو على ضربين اذ اعدام
ليس في ذلك العدم بازاء الوجود الذي هو مقتضى طباع الشيء والا ما يمكن
حصوله له من الكمالات والخيرات كقصور الممكن عن الوجود الواجبي والوجوب
الذاتي وكقصور كل من العقول الفعالة عن درجة متلوه وسابقه وقصور
النفوس عن رتبة العقول وكذا الاجسام عن النفوس والهيولى عن الجميع فالخير
الذي يقابله محض في الواجب اذ له الكمال المطلق والوجود الحق بلا جهة
امكانية ومن عداه من الماهيات المعروضة للوجود لا يخلو من شوب شرية ظلمة
ظلمة ما على تفاوت طبقاتهم في البعد عن ينبوع الوجود ومطلع نور امكاناتهم بحسب تفاوت
الخير والجود فهذا الشر منبعه الامكان الذاتي وان كان مختفيا تحت سطوع
صبح الاول مستورا في ضوء كبريائه الاول والثاني ما يكون عدم مقتضى
الشيء او ما يمكن حصوله له من الكمالات اللائقة وغيرها ولا يتصور هذا
في غير الماديات فان الابداعيات بحيث يكون وجود كل منها على اكمل ما
يتصور في حقها لا يكون لها شرية بهذا المعنى اصلا وما عداها من الامور
المتعلقة بالمادة لا يخلو من شرية على تفاوت امكاناتها الاستعدادية بحسب

تفاوت

تفاوت مراتبها في التعلق بالهيولى فهذا الشر منبعه الهيولى ومنبع الهيولى
هو الامكان لانها اصدرت من الباري لا من جهة الامكان فيها فمنبع الشر
مطلقا هو الامكان كما وقع في عباراتهم والمعنى الثاني من لفظ الشر هو
ما يمنع الشيء عن الوصول الى الخير الممكن في حقه من الوجود او كمال الموجود
كالبرد المفسد للثمار والحر المفسد لها والمطر المانع للقصار عن تبييض
الثياب والاخلاق المذمومة المانعة للنفس من وصولها الى كمالها
العقلي كالبخل والجبن والاسراف والسفاهة والجهل المركب وامثالها
والافعال الذميمة كالزنا والسرقة والنميمة واشباهها من الالام و
الاحزان والغموم وغير ذلك من الاشياء التي معانيها وجودية ولكنها
تتبعها اعدام فنقول اطلاق لفظ الشر عند الحكماء على المعنى الاول حقيقة
وعلى المعنى الثاني مجاز لان الشر الحقيقي لا ذات له بل هو اما عدم ذات او
عدم كمال لذات والبرهان عليه انه لو كان امرا وجوديا فلا يخلو اما ان
يكون شرا لنفسه او لغيره والاول باطل والا لما وجد اذ الشيء لا يقتضي
لذاته عدم ذاته او عدم كماله كيف وجميع الاشياء طالبة لكمالاتها لا مقتضية
لعدمها مع انه لو اقتضى كان الشر ذلك العدم لا نفسه وكذا الثاني
لان كونه شرا لغيره اما لانه يعدم ذلك الغير او لانه يعدم بعض كمالاته
فانه لو لم يكن معدما لشيء اصلا لا لوجوده ولا لكمال وجوده فليس بشر
لذلك الشيء للعلم الضروري بان كل ما لا يوجب عدم شيء ولا عدم
كمال له فلا يكون شرا لذلك الشيء فاذا كان كونه شرا لكونه معدما
لشيء او لبعض كمالاته فليس الشر الا عدم ذلك الشيء او عدم كماله لا نفس الامر
الوجودي المعدم بل هو في ذاته من الكمالات النفسانية او الجسمانية
كالظلم فانه وان كان شرا بالقياس الى المظلوم والى النفس الناطقة
التي كمالها في تسخير قواها وكسرها لكنها خير بالقياس الى القوة الغضبية
التي كمالها في الانتقام وكذا الاحراق كمال للنار وشر بالنسبة الى من

بفقد به سلامته فعلم ان الشر اما عدم ذات او عدم كمال الذات في الوجود
من حيث انه وجود خير محض والعدم من حيث انه عدم شر محض وبعد
ظهور هذا بما ذكرنا صحة دعوى ما اشتهر ان الحكماء ما صححوها بالبيان بل
اكتفوا فيها تارة بمجرد استقراء غير تام والجاؤا تارة اخرى الى انها
ضرورية وما ذكروه من الامثلة لايضاح ما ادعاه اشتبه على بعض الاذهان
ثم انك قد علمت ان الشر الذي هو بمعنى العدم منه ما هو من لوازم الماهيات
التي لا علة لها ومنه ما لا يكون من هذا القبيل بل قد يلحق الماهيات لكن
ذاتها فقد تحتاج الى علة ما من علة وسبب فكلامنا ليس في الشق الاول الذي
لا لمية له اذ من المعلوم انه ليس الماهيات في كونها ممكنة ولا في حاجتها الى علة
لوجودها سبب ولا النقصان الممكن عن الواجب بذاته ولا التفاوت في مراتب
هذا النقصان في الماهيات بعلة بل انما ذلك لاختلاف الماهيات في
حدودها وانها لا امر خارج عنها كيف ولو كان النقص في جميعها مستفادا من جاعل
لكانت الماهيات جميعا واحدة بل الكلام فيما هو من القسم الاخر وهو عدم
ما هو من الامور الزائدة على مقتضى النوع كالجهل بالفلسفة مثلا
للانسان فان ذلك ليس شرا له لاجل كونه انسانا بل هو شر لاجل انه
فقد لما اقتضاه شخص مستعد لما … اليه لا من حيث انه انسان
بل من حيث انه وجد فيه هذا الاستحقاق والاشتياق الذي لا يصلح
في ان يغتم وهذا الشر انما يوجد في الاشياء على سبيل الندرة والشذوذ
فكل ما وجد فهو اما خير محض بالمعنى الثاني او خيره اكثر من شره واما
ما يكون شرا محضا او مشتمل الشرية او متساوي الطرفين فهما لا وجود
له اصلا حتى احتيج فيه الى منشأ ومبدأ اخر سوى واجب الوجود بالذات
الذي هو خير محض لا يوجد منه شر اصلا كما توهمته كفرة المجوس وكل
واحد من القسمين المذكورين اولا من افراد الخير لان ترك احدهما شر
محض وترك الاخر شر غالب فيجب صدورهما عن الواجب بالذات مفيض

الخيرات

الخيرات فمثال القسم الاول عالم العقول وعالم الافلاك اذ هما بريئان
من الشرور والفساد لما لشأنيان من سنخ التضاد ومثال القسم الاخر
عالم العناصر الموجب للشرور على الوجه النادر ولن يسوغ عناية
المبدع ورحمة الجواد اهمال الفعل لا لزوم ترك خير كثير لشر قليل وذلك
شر كثير كما عرفت وذلك ايضا انما يكون لاجل النفع في اشياء اخر لو لم يخلق
تخلق سربال الوجود وقصر ذا الجود وبقي في كتم العدم عوالم كثيرة و
نفايس جمة غفيرة فمن هذه الحيثية يكون ذلك الشر القليل مقتضيا
بالذات كيف ولو لم يكن في عالم العناصر تضاد وتفاسد فمن اين
يحصل الفعل والانفعال والكسر والانكسار ومتى ينتقل الهيولى من
صورة الى صورة ومن حال الى حال حتى تبلغ الى غاية من الاستعداد
بقبول العقل المستفاد الذي … الملكوت الاعلى في الشرف والكمال
والاحاطة بالمعلومات والتخلص عن الزوال مع ان امثال هذه الوقايع
والافات لازمة في الطبايع من مصادمات وقعت من سكان عالم الظلمات
دون الالتفات اليها من المبادي العالية والمفارقات ووجود كل
من الجزئيات منوط بسلسلة من الاسباب يلزم من عدمه عدمها وهو
اعظم خلل في نظام الخير فان وجد نوع يفسد بعض اشخاص نوع اخر
فانما يعده شرا من يظن ان العالم الاعلى وعظايم الامور ما خلق الا
لاجل الانسان وهذا جهل محض كيف ولا غرض للعالي في السافل
ولا التفاوت لديه خلقت هؤلاء للجنة ولا ابالي وهؤلاء للنار و
لا ابالي وليس ان الباري مشتغل لذاته كما توهمه الاشعرية بايجاد
القبايح والمفاسد وتمكين الظلمة والمشركين في افعالهم وعقايدهم
وابقاء الدول الجابرة ونشر سياسات الدنيوية واهمال الامور
الاطفال عن حضانة مرضعاتهم بامانتها واذلال العلماء ورفعة
حال الجهال الى غير ذلك من الوقايع وقد قال عز من قائل وما ربك

لنظام للعبيد بل الكل توابع لقضائه وقدره ولوازم مفادة لحركات كلية
لاغراض علوية مقدرة بحيث لما فات منها في عالم اخر كما قال الله تعالى
وكل شيء عنده بمقدار وكل شيء عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم
على ان جميع اسباب الشر انما توجد تحت كرة القمر في بعض جوانب الارض
التي هي حقيرة بالنسبة الى الافلاك المقهورة تحت ايدي النفوس المطموسة
تحت اشعة العقول الاسيرة في قبضة الرحمة لا نسبة لها الى جناب الكبرياء
الباهر برهانه على الغيافران اصابة الشر في هذا الموضع انما هي لبعض
الاشخاص في بعض الاوقات من الانواع محفوظة واما بالقياس الى نظام
الكل فلا شر اصلا اذ قد عرفت ان هذا النظام شريف فاضل وجميع ما
وقع طبيعي بالقياس اليه والطبيعي للشيء لا يكون شرا له اصلا فقد تحقق
وتبين بالبرهانات الساطعة ان كل ما يقتضيه حكمته تعالى ويقتضيه كان حسنا
وخيرا ومن ظن انه شر كان لخلل في عقله ونقصور في فهمه فلا شر في النظر
الا وهو خير من جهات اخرى لا يعلمها الا منشيها وموجدها فاذن يتصور
ذرة الشر في بحر اشعة شمس الخير لا يضرها بل يزيدها بهاء وجمالا وضياء و
كما ان الشامة السوداء على الصورة المليحة البيضاء تزيدها ملاحة وتزيد رونق
اشراقها وصباحتها فسبحان من تقدست كبرياؤه عن تفصيل الافعال وتصوير
الامثال والاشكال وجل جنابه عن توهم هذا الخيال المحال الذي لا يبعد ان
يذهب على بعض الاوهام القاصرة ان الفاعل للكل اذا كان مختارا فله
ان يختار ما يشاء من الخيرات والشرور فلا يمتنع عليه شيء فهذه الابحاث
ساقطة على هذا التقدير وتقول قد علم مرارا ان اختياره تعالى
ارفع من هذا النمط الذي تتصوره ولا يمكن ان يكون تادية ونسبة
النسبة الى الشيء ومقابله بلا داع ومصلحة انما كان ذلك راي جماعة
قصرت افهامهم عن درك حقائق الاشياء وكيفية ارتباطها بالمبدا
الاعلى جل كبرياؤه فارتكبوا كثيرا من المحالات لتشبثهم عن عقيدتهم

الفاسدة

الفاسدة من جملتها تجويز الترجيح من غير مرجح ونفي اللزوم في شيء من
الاشياء وتجويز كل قبيح من الله تعالى ولم يتفطنوا انه على تقدير ان لا
يكون امور العالم منوطة بقوانين كلية مضبوطة بل يكون بارادة جزافية
كما ظنوا لم يكن اولياء الله تعالى واحباؤه وخلص عباده ممنوة بالمحن
الشديدة وتسلط الاعادي عليهم مدة مديدة بل كانوا انما جمع لهم بين المثوبة
في الاخرة التلاذ في الاخرة واسخف من ذلك ما قال بعضهم من ان الفلاسفة
في الاولى
لما قالوا بالايجاب والجبر في الافعال لخوضهم في هذا المبحث من جملة الفضول
لان السؤال بلم عن صدور فعل غير وارد كصدور الاحراق من النار لانه
يصدر عنها بالذات وجوابه بعد تسليم هذا الافتراء على هؤلاء العظماء
القائلين بكون ذات الواجب تعالى من فرط الاختيار علة الاختيار
بل في ذات الاشياء الصادرة عنه معلولة لا يعين مرتبة من مراتب ذاته
ورضاه كما عرفت ان بحثهم عن كيفية وقوع الشر في هذا العالم لاجل
ان البادي تعالى خير محض بسيط عندهم ولا يجوز عنه صدور الشر عنها
لا جهة شرية فيلزم عليهم في بادي النظر ما ذهبت الثنوية لاجله
الى اثبات مبدأين احدهما مبدأ الخيرات والاخر مبدأ الشرور فقالوا
لان هذه المقدمة ان الصادر عنه تعالى ليس بشر بل الصادر عنه
اما ما يبرى بالكلية عن الشر او ما يلزمه شر قليل بالاتفاق ومنبعه
الهيولى التي منبعها الامكان وكلا القسمين من افراد الخير فيجب صدورهما
عن الخير الحقيقي وغيرهما ذكر من اقسام الشر غير موجود فلا يقتضي مبدأ
اصلا كما هو قد تداخل ارسطو بذلك الكلام في دفع شبهة الثنوية قيل
لو كانت الشرور الواقعة في هذا العالم كالجهل والكفر وامثالهما
بقضائه وقدره لوجب علينا الرضاء به لان الرضا بما يريد الله واجب
كما في الحديث القدسي من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليخرج
من ارضي وسمائي وليعبد ربا سواي ولا شك ان الرضا بالقبيح قبيح كما

ورد الرضا بالكفر كفر فكيف التوفيق بين هذين الحكمين وما اجيب عنه
على الفرق بين القضاء لا بالمقضي والكفر وامثاله مقضي لا قضاء و
محصله ان الانكار المتعلق بالمعاصي والقبايح انما هو باعتبار المحل
لا باعتبار الفاعل فان الاتصاف بالكفر منكر من حيث خلقها وايجادها و
الرضا انما يتعلق بايجادها الذي هو فعل الله تعالى ليس شي لما علمت ان
جميع الاشيا من مراتب قضائه لكونها معلومة لحضرة اياه وان الفرق
بين القضاء والمقضي بالاعتبار بل الحق في الجواب ان يفرق بين القضا
بالذات وبين القضاء بالعرض كما عرفت فالمامور به هو الرضاء بالقضا
بالذات وهو الخيرات كلها والمنهي عنه هو الرضا بما يصحب القضا بالذات
على سبيل الاستجرار واللزوم وهي الشرور اللازمة للخيرات الكثيرة وهذه
ايضا اذا لم يعتبر من هذه الحيثية بل قصد اليها بالذات وبالقياس
الى هذا الشخص الجزئي الموصوف به واما اذا اعتبر كونها متضمنة للمصالح
والحكم الكلية بالقياس الى النظام الكلي فلا اشكال لان هذا الترتب
والتمييز من لوازم الوجود والايجاد ولعلك تقول ان اكثر افراد الانسان
الذي هو اشرف انواع القسم الاخير يغلب عليهم الشرور فان مناط تحصيل
السعادة والشقاوة الاجلتين اللتين يتحقق بالقياس اليها السعادة
والشقاوة العاجلتين للانفس انما هو باستعمال قواها الثلثة
النطقية والشهوية والغضبية لاكتساب ما ينبغي ان يكونوا بحسبها
من الحكمة والعفة والشجاعة والغالب كما ترى على اكثرهم اضداد هذه
الامور اعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب فيلزم كونهم من الاشقيا
والاشرار لا سيما في الاجل فاعلم ان الجهل الذي لا نجاة معه في الاخرة
هو الجهل المركب الراسخ المضاد للعلم اليقيني وهو نادر كوجود اليقين
الذي يوجب تحصيل اقصى السعادة واما الجهل البسيط الذي لا يضر
في المعاد فهو عام فاش في نوع الانسان وكذلك استعمال القوتين الاخريين

والمقضي بالواجب
الرضاء بالقضاء

فالبالغ

فالبالغ في فضيلة العقل والخلق وان كان نادرا كالشديد النزول
فيهما لكن المتوسطين على مراتبهم اغلب ما وفر فاذا ضم اليهم الطرف الاعلى
منهما افسادا لاهل النجاة غالبة عظيمة وقد شبه الحكما حال النفوس في انقسامها
الى هذه الاقسام بحال الابدان في انقسامها الى البالغ في الجمال والصحة
ومتوسط وهو الاكثر والقبيح السقيم وهو الاقل من المتوسط فضلا عن مجموع
القسمين فاذن قد ثبت ان الشر ليس بغالب على ان الحكم الجزم بان رحمة
الله لا تنال الا قليلا من عباده مشكل وقد قال تعالى ورحمتي وسعت
كل شيء فساكتبها للذين يتقون فانه يدل على انخراط الجميع فيها مع زيادة
تخصيص لاهل الله حيث العليا ثم لك ان تقول من جملة الاصول المقررة
الحكمية ان كل ما يجوز عن الواجب تعالى فيجب وجوده لعدم البخل والمنع
هناك فقد كان جايزا ان يصدر عنه تعالى خير محض مبرا عن الشرور
اصلا لكننا نجيب بان هذا واجب في مطلق الوجود لا في كل وجود
فقد اوجد لما امكن ان يوجد على الوجه المذكور فلو لم يوجد ما لا يخلو
عن شر ما لكان الشر حينئذ اعظم فان قلت فهلا اوجد القسم
الثاني بلا شرور قلنا اذن لم يكن هو هو ويرجع الى القسم الاول
وقد وقع الفراغ عن وجوده ولو كانت الهيات كلها بريئة عن الشرور
التي هي لوازم لها لكانت الهيات واحدة ومن المحالات ان يكون النار
نارا ولا يوجد لها لازم النارية من احراق ثوب لاقته الا ان لا يكون
الثوب ثوبا بل شيئا اخر لا يحرقه النار او لا يكون النار نارا محرقة
وان اشتبه عليك بعد هذه المباحث فنقول انما كانت الافاعيل البشرية
من الفضايل كالرذايل والطاعات والمعاصي وبالجملة الخيرات و
الشرور كلها مقدرة مكتوبة علينا قبل صدورها مع جريها فينا فلما ذا
يعاقب عن اتيانها المذنب بارتكاب الخطيئات واقتراف الشهوات فاعلم
ان العقاب على المعصية ليس لان الاول المتعالي عن سمات النقائص والشوائب لي

على الغضب فيحدث له الانتقام بل النفوس بما يترتب عليها الثواب
والعقاب بمثابة ابنائها الهيم المشيرة فالثواب والعقاب من لوازم
الافاعيل الواقعة منا من قبل نفوسنا ولواحق الامور الموجودة فينا
وتبعاتها فالمجازاة انما هي ما كتب علينا في القدر وما برز منا واودع
فينا وغرز في طباعنا بالقوة كما قال سبحانه سيجزيهم وصفهم وان
جهنم لمحيطة بالكافرين فمن اساء عمله واخطأ في اعتقاده فانما ظلم
نفسه بظلمة جوهره وسوء استعداده فكان اهلا للشقاوة في معاده
ولعلك لا تكتفي بالمجادلات الكلامية والخطابيات الجمهورية وتضطرب
فضولك فترجع فتقول ان ما خلق الله الخلق ليعذبهم للشرور والقبائح
الكائنتين في الوجود معذرة وبحسبنا يتبرع وجل الى عباده فقال
ان هنا ما هو صلاح وخير بالنسبة الى النظام الكلي والامر العام وما هو
كذلك بالقياس الى النظام الجزئي والامر الخاص فاذا تعارضا فلا بد
من تقديم صلاح الكلي واهمال جانب الجزئي كمن قطع عضوا اصابه الاكلة
لصلاح حال الجسد ونظام الكل وجعل كل شر وخير لاحقين لاحاد
الناس واجبين في النظام الكلي هو فاسد من وجهين احدهما انه
يلزم منه ان رب العباد ذا نقمهم وهاجيهم وبرهاهم بالمصائب في
النوائب تشديدا لغرمهم عليهم وهذا ليس مما هو حق لما فيه من ظلمهم بربهم
لان عناية كل شيء مصروفة الى نفسه قبل كل شيء فاذا اراد رب يؤثر
غيره عليه ويرمي بنصب وعذاب لاجل ناس من رحمته ونعم على عبيده
واي فائدة له في ان يكون ذلك الشيء خيرا فانه ان كان خيرا فهو خير
لما انه لا لان مقتضاه مطالبه وآفاته وحاله في المثل عندك خير من
سمين غيرك والوجه الثاني ان الاثم ربهم عاجز مضطر اذ ظن انه لا
يجد سبيلا الى صلاح الانام واقامة النظام الا بادخال الضر على هذا
العاجز المسكين فما الذي يعبد ربا عاجزا فانه لا يعبد ربا الا لانه

بحد نفسه

بحد نفسه عاجز فقير فيلتجئ الى قوي عزيز فاذا كان هو عاجزا مثله فقد
فر من المطر الى الميزاب تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فتقول
في جوابك مثل ما قال الشاعر هون على بصري ما شق منظره فانما
يقظات العين كالحلم فاصبر بما آب لك الغرائب وعالت السكينة
والوقار وقلت اقل ما نزل في هذا المقام واستقر من هذا الكلام ثم
اسمع ما يشفيك من غيظك ويكفيك في ما لم تزل به فاعلم ان الطاعة
كل هيئة يقتضيها ذات الانسان لو خليت عن العوارض الغريبة فهي من
الفطرة الاولى التي فطر الله عليها العباد كلهم والمعصية كل ما يقتضيه بشرط
عارض غريب فهي تجري مجرى المرض والخروج عن الحالة الطبيعية وتكون
ميل الانسان اليه كشهوة الطين التي هي غريبة بالنسبة الى المزاج الطبيعي لم
يحدث الا لحدوث مرض او انحراف عن المزاج الاصلي الجبلي وقد ثبت
في الحكمة ان الطبيعة بسبب عارض غريب يحدث في جسم المريض من اخلاط ما
يسمى مرضا كما ان الصحة ايضا من الطبيعة على قياس الحركة الطبيعية
الحاصلة من الطبيعة في ذاتها والقسرية الحاصلة بسبب القاسر فيكون
كلا من الحالتين ملائما لها في وقت مخصوص لان حالة القسر مطبوعة ايضا
من وجه وقد ورد في الحديث القدسي اني خلقت عبادي كلهم حنفاء
وانهم اتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم فالطاعة هي الحنيفية التي
تقتضيها ذواتهم لو لم يمسهم ايدي الشياطين فاذا مستهم ايديها
فحدث عليهم فطرتهم الاصلية فاقتضوا اشياء منافية لهم مضادة
لجوهرهم البهي الالهي من الهيئات الظلمانية ونسوا انفسهم وما جبلوا
عليه فاحتاجوا الى رسول يبلغ من الله يتلوا عليهم الآيات ويبين لهم
ما يذكرهم عهده وانهم من الصلوات والصيام والزكوة وصلة الارحام
الى غيرها من الطاعات والخيرات ليرجعوا الى فطرتهم الاصلية ويصير
فعل الخيرات والعبادات طبيعيا لهم بلا كلفة ومشقة كما اشير اليه بقوله

تعالى وانها لكبيرة الا على الخاشعين وهم الذين باشرت انوار الخوف نفوسهم
حتى خشعوا لها فان الله اذا تجلى لشيء خشع له ثم ان هذا المرض الذي
عرض لذواتهم والحالة المنافية التي قامت بهم لهلاك وجب لخروجهم
فلولا لعروضهما لهم ورسوخهما في حقوقهما بهم لم يكونا يعرضان لهم ولا
يلحقان بهم فاذن كان مما يقتضيه ذواتهم ان يلحقهم امور منافية
مضادة لجواهرهم فاذا الحقتهم تلك الامور اجتمعت فيهما جهتان
وهما الملائمة والمنافاة اما كونهما ملائمة فلان ذواتهم اقتضتهما واما
كونهما منافية فلانهما اقتضتهما على ان يكون منافية لهم فلو لم يكن
منافية لم يكن ما فرضناه مقتضى لها مقتضى لها بل امرا اخر او لا ترى
في المحموم الذي يفعل طبيعته في بدنه الذي قلت رطوبته بسبب الطاري
حرارة توجب فساده والى الطبيعة الارضية التي تقتضي يبوسة طاقة لا اي
شكل كان حتى صارت ممسكة للشكل الكري المنافي لكرويتها الطبيعية
ويبعدها عن العود اليها فعروض ذلك الشكل للارضية لكونهما معسورة من وجه
مطبوعة من وجه فالانسان عند عروض مثل هذه المنافي له ...
سعيد شقي ... ولكن لذاته سعيد ولكن سعادته شقاوته وهذا
عجيب جدا ولكنا اوضحناه لك ايضا فالم يتم معك فيه شك فهما
سمعت الله عز وجل يذكرهم لا بالسعادة والشقاوة فهم اشقيا سعداء
لا شك في ذلك ومهما سمعته عز وجل ينبئ عن نفسه كله بالحسنى
فيذكر نفسه بالرحمة التي وسعت كل شيء فاعلم انه بالنظر الى الجهة
الدقيقة التي نبهناك عليها ان ذواتهم لو لم تستدع عروض العذاب
لم يكن يفعل بهم ذلك فان الله تعالى لا يولي احدا الا ما تولاه عدلا
منه ورحمة فاذن عرفت يا حبيبي وفقك الله تعالى ان نعت كلاهم
ترياما وفيه كل العذاب رحمة وهي الرحمة التي وسعت كل شيء فخلق الله كل
ممكن على ما اختاره لنفسه كما ورد في الكتاب الالهي ومن بيانات الرسول

من بعد

من بعد ما تبين له الهدى نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وقد
ورد في الخبر في صفة يوم القيامة موقوفا على ابن مسعود ان الله عز وجل
ينزل في ظلل من الغمام من العرش الى الكرسي فينادي مناد ايها
الناس الم ترضوا من ربكم الذي خلقكم ورزقكم وامركم ان تعبدوه
ولا تشركوا به شيئا ان يولي كل ناس منكم ما كانوا يتولون ويعبدون في
الدنيا اليس ذلك عدلا من ربكم قالوا بلى قال فينطلق كل قوم الى ما كانوا
يعبدون ويتولون في الدنيا قال فيمثل لهم اشباه ما كانوا يعبدون
الحديث بطوله والقول فكما يولون في الاخرة ما تولوا في الدنيا فانما
يولون في الدنيا ما تولوه في السوابق فان كان لك شك في ذلك فتامل
قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين
ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان الاية لتعلم ان الله عز وجل
لا يحمل احدا شيئا قهرا وقسرا بل يعرضه عليه فان تولاه ولاه وان لم
يتوله لم يوله وهذا محض الرحمة والعدل الصرف فان قلت ليس تولية الشيء ما
تولاه مطلقا عدلا بل حيث يكون التولي عن رشد وبصيرة فان السفيه
قد يختار لنفسه ما هو شر بالنسبة اليه لجهله وسفاهته فلا يكون
توليه ذلك السفيه اياه عدلا ورحمة بل ظلما وجورا فانما العدل
والرحمة في ذلك منعه اياه قلت هذا التولي الذي كلامنا فيه ليس
تولي شيء لشيء يعرضه من خارج حتى يرد عليه القسمة الى الخير والشر فان ما
يختاره السفيه انما يسمى شرا لانه مناف لذاته فلذاته اقتضاء اول
متعلق بنقيض ذلك الامر المتولى له فذلك هو الذي اوجب ان سمينا
ذلك شرا بالنسبة اليه واما الاقتضاء الاول فلا يمكن وصفه بالشر لانه
لم يكن قبله اقتضاء يكون هذا الاقتضاء خلافه فيوصف بانه شر
بل هو الاقتضاء الاولي الذي يكون على اي وجه كان لان الخير لكل
شيء ليس الا ما هو مقتضى ذاته بذاته ونقيضه ذاته بذاته والتولي

الذى كلامنا فيه هو الانبساط الذاتى والثانى الوجودى المفطرى
الذى تنال به الذات المطيعة الشامعة لقوله كن الداخلة امتثالا
فى الوجود وقوله كن ليس امر قسر وقهر لان الله غنى عن العالمين ولا
حاجة له فى وجودهم ليجبرهم بل امر اذن وعطاء لانه مسبوق بسؤال
الوجود فكانه قال الرتبة بلسان مهيته ائذن لى ان ادخل فى عالم الملك
وهو الوجود فقال الله تعالى لها كن اى ادخل حضرتى فقد اذنت لك
كما حكى الله عز وجل عن عيسى على نبينا وعليه السلام انى اخلق لكم من الطين
كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله فلولا سبق السؤال الذاتى
عن الطاير ان يكون لم يسم ذلك اذنا ومتى امر الجليل تبارك اسمه
قسرا وكرها فذلك ايضا نفزاعة من الكاملين الواجدين لما فطروا عليه من طبيعة
ورحمة من الله ليذيقهم من مكنون لطف الجلال فلعمر الهلك فالمتصل
بالسماء والارض من لذيذ الخطاب فى قوله عز سبحانه ائتيا طوعا او
كرها من مشاهدة جمال الفهر ما طربت به السماء طربا ادرقصها فهى بعد
فى ذلك الرقص والنشاط وفشى بر على الارض لمعة الواردة فاقتنيت مطرحة
على البساط وسريان لذة الفهر هو الذى عبدهما ومشاهدة لطف الجلال
هى التى سلبت فقدتهما حتى فالاحوال التوذى الحنين باغتباطا بعين
فافهم فهم حو على لا فهم شعر بفترى ه الفن الثالث فى الملكة بلسان
الشرع وهى العقول المجردة بلسان الحكمة والانوار القاهرة بلغة الاشراق
والسرادقات النورية بعرف الصوفية وقد يطلق الملكة على غيرها ايضا
كالمدبرات العلوية والسفلية من النفوس والطبايع ولما كانت العقول
موضوعات العلم الالهى كان من الواجب ان يبحث عنها فى القسم الثالث
المعقود لبيان البحث عن الاحوال الالهية بعنوان الموضوعية وان علم وجوها
فى المباحث الاخرى بعنوان المحمولية فان صاحب العلم الطبيعى الباحث عن
احوال الاجسام الطبيعية من جهة تغيرها كثيرا ما يتجر بيانا به وتعليماته

فى احوالها الى وجود مفارق عقلى كما فى بحثه عن مبادى حركات الافلاك
وغاياتها وكما فى بحثه عن شىء يخرج به العقل الهيولانى الى العقل بالفعل
وكبحثه عما به يصير الاجسام والاعراض المحسوسة التى هى معقولة بالقوة
معقولة بالفعل لان ما يكون بالقوة فى الماقلية والمعقولية لا يخرج
الى الفعل فى شىء منهما الا بمخرج يكون عاقلا ومعقولا بالفعل دفعا
للدور والتسلسل ولتناهى الاجسام وما هو الا مفارق عقلى ليس هو الواجب
لوحدته وكثرة هذه الافاعيل وقد علمت ان الشىء قد يكون بحسب الوجود
فى نفسه متقدما وبحسب الوجود الرابطى متاخرا فبهذا الاعتبار يجوز كون
شىء موضوعا فى علم ومحمولا فى اخر فيجوز كونها مما اقيم عليه البرهان اللمى
فى علم يبحث فيه عن احوال معلولاتها سواء كان طبيعيا كما ذكرنا او الهيا
كبحث التلازم بين الهيولى والصورة المؤدى الى اثبات مقيم عقلى للهيولى
مع توارد الصور عليها وبالجملة فمنط البراهين فى اثباتها فى كثير
من المواضع مثل ما ذكره الحكيم فى كتاب البرهان وهو كقولنا كل جسم
مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف ويشتمل هذا الفن على فصول اربعة
فصل فى اثبات العقل اى اقامة البرهان عليه والتصديق به كما اشار
اليه بقوله وبرهانه ان الصادر عن المبدأ الاول انما هو الامر الواحد
لان المبدأ الاول بسيط احدى اذ التركيب والتشريك ينافيان
الوجوب بالذات على ما مر فالمبدأ الاول بسيط ليس فيه تعدد حيثيات
وجهات وكل بسيط شانه هذا لا يصدر عنه الا امر واحد فالواجب لا
يصدر عنه فى المرتبة الاولى الا شىء واحد وقصور الكثرات لذاتها عن درجة
الابداع ليس لقصور قدرته تعالى عن ايجاده او لبخله حاشا عن ذلك
لانه كامل الذات تام الفيض جل عن القصور والبخل بل هو الفاعل المطلق
فى جميع الاشياء واحدا بعد واحد وليس لغيره الا رتبة الاعداد او تكثير
جهات الافاضة والايجاد دون الافادة والامداد بل القصور الكثرة فى

والجسمية غير ممكن ان يكونا اقل من نوع باب الصنع والابداع وقد افاد بحث
كتاب الافاضة والجود على الهيئات والطباع كما قال الشيخ الرئيس في
الكلمة الالهية ليس في طباع الكثرة ان يكون عنه معا لا في قوة الجسم
ان يظهر منه شيء معا فنقول وذلك لان الواحد الصادر من المبدأ الاول اما
ان يكون هيولي او صورة او عرضا او نفسا او عقلا وعدم تعرض للجسم
معلوم لانه كثير اما على طريقة المشائين فقط واما على طريقة غيرهم فلتركب
انواعه المحصلة من الجوهر الذي هو الجسمية والهيئات التي يحصل بها
نوعا او شخصا والشيء ما لم يحصل لم يوجد لا جائز ان يكون هيولي
لعدم تقومها في نفسها لانها لا تتقوم بالفعل بدون الصورة بل تقومها
بالصورة كما سلف فلو كانت متقدمة على الصورة بالذات لكانت علة
لها وهو محال لعدم جهة فاعلية فيها وايضا فيكون علة لما بعدها
واقل الصوادر علة لما بعدها لتقدمه عليها بالطبع فلم يكن الهيولي اول
الصوادر ولا جائز ان يكون ذلك الصادر الواحد صورة نوعية او جسمية
لانها لا تتقدم بالعلية على الهيولي لعدم استقلالها في سببيتها للهيولي
لاحتياجها في تشخصها وقبول اعراضها المشخصة اليها بل هي شريكة
لمقيمها بواحد من الصور كما مر في صدر الكتاب ولا جائز ان يكون الصادر
اولا عرضا لاستحالة وجوده قبل وجود الجوهر الذي يقوم به ذلك
العرض لان ذلك الجوهر شرط لوجوده وصفاته تعالى كما سبق ليست
قائمة به ليكون هي اول الصوادر ولا جائز ان يكون اول المبدعات
نفسا والا لكانت فاعلة قبل وجود الجسم لان الصادر اول علة لوجود
ما بعده فلو كانت النفس صادرة اولا لكانت علة لما بعدها فيلزم
كونها فاعلة بدون الجسم وهو محال اذ النفس هي التي تفعل بواسطة
الاجسام قال الشارح الجديد لا نم ان الواجب واحد من جميع الوجوه بل
له جهات اعتبارية كالسلوب فيجوز ان يكون تلك الجهات شروطا

لثانية

لثانية فيتعدد اثاره كما جوزوا تعدد اثار المعلول الاول بحسب جهاته
الاعتبارية وايضا لا نم ان النفس لا يؤثر الا بالة جسمانية بل قد تؤثر
بلا الة ايضا وبعض خوارق العادات كالمعجزة والكرامة والسحر من قبيل
على ما صرحوا به فان قيل فيكون مستغنية عن المادة في الذات والفعل ولا
نعني بالعقل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وفي جميع
افعاله والمحتاج الى المادة في بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم
لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس ويكون ايجادها في اول
المرتبة بدون الالة اقول اما الجواب عما ذكره اولا فهو ان سلوب الاشياء
عن الواجب تعالى لا يتحقق مفهوماتها الا بعد تحقق الامور التي يحكم عليها
انها مسلوبة عن الواجب او عليه تعالى بانه مسلوب عنه تلك الامور اذ
صدق السالبة وان كانت محصلة لا عدولية لم يتحقق بوجود طرفيها
باحد الانحاء ذهنا او خارجا كما حقق في مقامه وهذه المساواة بينهما
لا ينافي اعمية موضوع السالبة عن موضوع الموجبة من حيث ان الموجبة
يقتضي وجود الموضوع دون السالبة لان هذه المساواة باعتبار طبيعة
الحكم مطلقا والاعمية باعتبار طبيعتي الربط الايجابي والربط السلبي
حيث ان ثبوت شيء لشيء يستدعي تحقق ثبوت المثبت له وسلب شيء عن
شيء لا يستدعي تحقق ثبوت المسلوب عنه بل باعتبار اصل الحكم بحيث
ما لم يكن الاطراف حاصلة لا يتصور شيء من السلوب بعد ولما كان او تحصيليا
واما الجواب عما ذكره ثانيا فهو ان النفس من حيث كونها نفسا لا يخرج من
نقص وقوة والا لم يكن متعلقة ببدن خاص يكون موضوعا لتصرفاتها
وافعالها وان لم يكن موضوعا لوجودها فما دامت القوة باقية فيها
لا بد وان يكون تعلقها بالبدن باقيا حتى انه اذا كملت من جميع الوجوه
الممكنة لها صارت عقلا محضا لم يمكن ان يبقى لها ما ينقص جوهرها
ويخرجها عن الاستقلال بوجودها والاكتفاء بذاتها في تاثيرها اذ النوع

والمخلوق من خواص المادیات وفی عالم الملکوت الصرف لایکون بمجرد القوة
او ضعفه وکلا ان فکل لما انخرط فی سلک الملکوتیین لا یخط عن تلک
المرتبة ونفوس الانبیاء والاولیاء وان کانت فی غایة الاتصال المعنوی حتی
النفوس ما دامت کونها نفوسا بعالم العقل ترفع لعظم والجلال ویدخل تلک
الاتصال صدرت عنهم الاثار الغریبة والاحوال العجیبة لکن لم یخل
تلک النفوس القدسیة عن تدبیر تعلق ما بالاجرام وعن نسبتها وضعیة
لابدانهم بالقیاس الی ما یوثرون فیه ولو کانوا فی تدبیر تعلق بعالم
الوهم والخیال والشبح والمثال التی لا یحقق لها الا بالمادة والاجسام ولو
کانوا متصلین بذلک العالم اتصالا کلیا لکانوا متساویی النسبة فی متصلین بذلک العالم اتصالا کلیا بلا وضع
التاثیر الی جمیع الاشخاص والاوضاع والامکنة والا زمنة ولا یختص
نفوسهم بالانحصار فی تعلقها ببدن مخصوص دون غیره وایضا لما
کان وجود الصادر الاول واسطة لصدور ذوات مجردة بالکلیة هی معشوقات
للافلاک فی حرکاتها واسباب لخروجها عن القوة الی الفعل وبدیهة
العقل شاهدة بان النفس المصحوبة للقوة والاستعداد لا یمکن ان یکون
علة للعقول الفعالة التی هی فی جمیع کمالاتها بالفعل فان قیل لم لا یجوز
ان یکون جوهر مجرد مرکب من جزئین ویکون الصادر الاول الجزء منه
المرکب نفسا وتوقف الکل فی الفعل علی الالة الجرمیة لا یستلزم توقف الجزء
قلنا جزئیة العقل للنفس علی تقدیر جوازه لا ینافی وجوده المطلق باثباته
علی وجه السبق فانا لا ندعی الا وجود جوهر فاعل بدون الالة سواء کان جزءا
لامر اخر او لم یکن وسواء فعل بالذات ایضا او لم یفعل ثم ان ظهر امتناع شیء
من ذلک کان مسئلة اخری غیر متعلقة بمطلوبنا وبهذا یخرج جواب اخر
عن الاعتراض الثانی للشارح کما لا یخفی لایق انکم قد قررتم ان الوسایط
لیست موثرة لما بعدها بل شرطا لوجودها فیجوز ان یکون النفس شرطا لوجود
العقل لانا نقول لذا کان فی سلسلة الایجاد نفس وعقل وکان احدهما سببا

وشرطا لوجود الاخر فلا بد وان یکون الاقوی والاشرف متقدما فی الوجود
علی الاضعف والاخس اذ المعتبر بینهما توجیب صدور الکثیر بجهة واحدة
وعکس ذلک یوجب الترجیح للمرجوح فالحاصل ان قول هذا نصدره عن الواجب
تعالی یجب ان یکون امرا واحدا بالفعل مستقلا فی الوجود والتاثیر وغیر
الجوهر العقلی لا یکون کذلک لانتفاء الوحدة من الجسم والفعلیة من الهیولی
والاستقلال الوجودی بحسب الماهیة من العرض وبحسب التشخص من الصورة وفی
الاستقلال التاثیری من النفس لکونهما جسمانیة الفعل وان کانت مجردة الوجود
فهذه الجواهر الاربعة متساویة الذات عن صدورها عن المبدأ الاعلی فرادی
واذ واحدا وعن دخولها فی دین الوجود فی المجعولیة والمقصودیة وبعضها عن
استحقاق التقدم والسبق علی غیرها فضلا عن العرض الواجب للاخر عن
الکل فتعین ان یکون الصادر الاول عقلا وهو المطلوب ومن لا
همة له الا تشنیع الحکماء والاشتغال بالفلسفة کالامام الرازی ومن اقتفی اثره یمنع کل ما
صورناه من المقدمات فیقول لا نسلم وحدة الباری ولو سلم فلا نسلم وجوب
کون الواحد علة للواحد ولو سلم فلا نسلم ترکب الجسم من الهیولی والصورة
ولو سلم فلا نسلم امتناع تقدم احدهما علی الاخر فانا لا نسلم امتناع علیة
الهیولی وتوقف الصورة فی فعلها علیها ولو سلم فلا نسلم امتناع کون عرضا
وایضا یحتمل ان یکون احد تلک الامور واسطة فی ایجاد الواجب ولا یکون
موجدا ولا نسلم وجوب تقدم الواسطة بالوجود علی المعلول هذا غایة
ما ذکروه ولکن المستنیر بالانوار الساطعة لا یدهشه ظلمات هذه الشبهات
بل لا یخفی علی النفوس المشرقة وجوب المناسبة بین العلل والمعلولات
وعدم تلک المناسبة بین الواجب والجسمانیات **فصل** فی اثبات کثرة
العقول وبرهانه بعد ما تبین بصناعة المجسطی ان الافلاک کثیرة
لاجل اختلاف الحرکات الکوکبیة الموجودة بالرصد بعد تمهید الاصول
الحکمیة من وجوب تشابه الحرکات فی الکرات العالیة وامتناع الخرق

الا التيام على اجرامها وهي منقسمة الى كلية يظهر من كل منها واحد من
الحركات المختلفة اختلافا كليا معلوما باول الرصد بسيطة كانت
تلك الحركة او مركبة والى جزئية ينفصل الكلية اليها لما تنحل حركاتها الى
حركاتها وتلك الكلية ثمانية افلاك عند القدماء يحيط بعضها ببعض
ويكون مركزها واحدا وهو مركز الارض فواحد منها المحيط بالكل المشتمل
على الكواكب الثابتة المسمى بفلك البروج وفي السبعة الباقية للسيارات
السبعة على النضد المشهور المتفق عليه الجمهور لاجل مجموع امور دالة ترجيحها
عليه من كسف بعضها البعض وتفاوت اختلاف المنظر في بعضها عن
بعض وحسن الترتيب الدال على كون الشمس كشمسة القلادة واقعة
بين ما يقع له الاتصالات جميعا كزحل والمشتري والمريخ وبين ما لا
يقع له الا المقارنة والتسديس واما عند المتأخرين فلانهم زادوا
فلكا اخر غير مكوكب يحرك الجميع بالحركة اليومية وسموه عرش الله تعالى و
ملكوته وجعلوه محيطا بالكل يكون عدد الافلاك الكلية عندهم تسعة
وان كان الفلك الكلي لكل كوكب عند الجميع منفصلا الى افلاك متعددة
يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة و
رجعة وسرعة وبطوءا وقربا وبعدا من الارض ان المؤثر في الافلاك اما
ان يكون عقلا واحدا او فلكا واحدا قال الشارح الجديد او افلاكا
متكثرة بان يكون بعضها مؤثرا في بعض اقول هذا الشق ايضا يرجع
الى ان يكون المؤثر فيها فلكا واحدا كما لا يخفى ولهذا لم يذكره المصنف ولم
يذكر ايضا كون المؤثر فيها واجبا لان صدور شيء منها اما ان يكون مع
العقل الاول فيلزم صدور الكثير عنه اولا وان كان بتوسطه فيرجع
الى الشق الاول والمراد بتأثير الفلك اعم من تأثيره بنفسه او بجرمه كما
ستطلع عليه لا جائز ان يكون المؤثر في الافلاك عقلا واحدا الا استحال
صدور جميع الافلاك عن عقل واحد لما بينا ان الواحد لا يصدر عنه

الا الواحد

الا الواحد ولا سبيل الى الثاني لان الفلك لو كان علة لفلك آخر
فاما ان يكون الحاوي علة لوجود المحوي او على العكس لا سبيل الى
الثاني وهو ان يكون المحوي علة لوجود الحاوي لان اي المحوي اخس
قال بعض الشراح لانه في سلسلة الممكنات ابعد في المرتبة من المبدأ
الاعلى وهو مصادرة على المطلوب وكانه نظر الى ان كل ما هو اعلى مكانا يجب
ان يكون اقرب الى الواجب تعالى الله عن كونه مكانيا وقال البعض آخر
لكونه اقرب الى عالم الكون والفساد الموجب للشر والهلاك وهذا اولى
وان كان فيه منع لانا لا نسلم ان التفاوت في البعد عن عالم الكون و
الفساد يوجب التفاوت بحسب التخلص عن الشرور والآفات في
اجسام ليست قابلة لها اصلا فان لها طبيعة خامسة ليست لها كيفيات
من جنس الكيفيات الاربع المتضادة المتفاسدة واصغر فيه منع ظاهر
ربما كان المحوي بحسب المقدار المساحي الناشي من ثخانته اعظم من
الحاوي وان كان قطره اطول وايضا من السافل ما هو اكبر كوكبا و
اشرف حالا واشد نورانية من العالي كالحال فيما بين فلكي الشمس و
المريخ فان الشمس اعظم جرما وانور نورانية مما فوقها وان كان فلك
مريخ اعظم من فلكها والحال فيما بين مريخ والمشتري وفلكيهما بالعكس هذا
لكن التفاوت بين العالي والسافل يكفي لنا في هذا المطلب اي نفي علية المحوي
للحاوي لان العلة يجب ان يكون اشرف من معلولها وذلك ثابت اذ
لا شك ان المحوي لا يكون من جميع الوجوه اشرف من الحاوي بل هو في
الاخس لا يمكن ان يكون سببا للاشرف الاعظم واعلم ان الحكماء
لهم طريق عام على امتناع صدور جسم عن جسم وعما يحل فيه ويتعلق به
كالصورة والنفس اما الاول فلما مر من ان الجسم لاشتماله على القوة والهيولى
لا يكون علة فاعلية لشيء ولاشتراك الاجسام في الجسمية الموجب لعدم
اولوية بعضها بالعلية والمعلولية دون بعض آخر بالذات والا لزم تقدم

الشيء على نفسه واما الثاني والثالث فلان تأثير الجسماني سواء كان
متقوم الوجود بالجسم او متقوم التأثير به لا يكون الا بمادة ذات علاقة
وضعية ونسبة مكانية بالقياس اليه ولذلك تسخين النار لا يكون الا
للملاقي لجرمها او القريب منه واضاءة الشمس لا يكون الا لما كان مقابلا
لها او في حكم المقابلة فلا يفعل الاولى في البعيد جدا ولا الثانية في المستور
وبرهان ان الجسماني لا يؤثر الا بالوضع مذكور في بعض كتبنا واستفدنا
ذلك مما ذكره الشيخ في اجوبته عن اعتراضات بعض تلامذته ولم تكن نراه في
غير كلامه في ذلك الموضع ولا شبهة في ان صورة الجسم لا يكون لمادتها
بالقياس الى الجسم الذي لم يوجد بعد لا هو ولا شيء من اطرافه نسبة وضعية حتى يؤثر في
ذلك الجسم فهذا هو الطريق العام في نفي علية جسم لجسم لكنهم ارادوا ان
يبطلوا نفي علية الاجسام التي يحيط بعضها ببعض بطريق خاص اما في علية
الحاوي للمحوي فباستلزامها امكان الخلاء واما في علية المحوي للحاوي
فباستلزامها ما لم يذهب اليه الوهم من كون الشيء علة لما هو اشرف واقوى
واعظم وبما ذكرنا يندفع ما طعن به اكثر المتأخرين كالامام الرازي و
من تبعه من نسبة كلام الحكماء الى الخطابة ظنا منهم بان مجرد التسلط
بالشرف والخسة خطابة لما سمعوا من كلام الشيخ انه يقول في منطق الشفاء
اذا رأيت الرجل يقول هذا خسيس وهذا شريف فاعلم بانه خلط وفي
كتاب المباحثات ان الرجل العلمي لا يلتفت الى كون هذا خسيسا و
هذا شريفا انما ذلك يليق بالخطابة وليس كذلك لان الحكماء لم يعللوا
امتناع هذا القسم بمجرد الشرف والخسة فقط بل عللوه بعدم ذهاب
الوهم اليه كيف وهم قد اثبتوا ان محدد الامكنة والجهات يجب ان
يكون المحاط عليه للمحيط سواء كان هو فوقا او فوق الجميع والا لزم امكان الخلاء
واما عدم كون الجسم ذا وضع وجهة وكلاهما محالان ولا جائز ان يكون
الحاوي علة لوجود المحوي لانه لو كان كذلك لكان وجوب وجود المحوي

متأخرا عن وجود الحاوي لان وجوب المعلول ووجوده متأخران عن
وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حال الرجحان الامكان
لا الوجوب لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب لم يوجد وكان من شأنه ان يجب فهو
ممكن فعدم المحوي مع وجود الحاوي اي في مرتبة وجوده لا يكون ممتنعا
لذاته ولا لغيره بل يكون ممكنا اذ الامكان وجوده اي المحوي معه اي
مع وجود الحاوي لا متأخرا عنه هذا خلف لانا قد فرضناه متأخرا عنه
واذا كان عدم المحوي مع وجود الحاوي ممكنا كان الخلاء ممكنا لذاته
مع انه ممتنع لذاته لما مر في مباحث الطبيعي هف وذلك لان عدم
المحوي مع تحقق الخلاء داخل الحاوي متلازمان لان اعتبار احدهما
يوجب اعتبار الاخر عقلا بحيث لا يمكن انفكاكه عنه كما لا يمكن الانفكاك
بين وجود المحوي وعدم الخلاء داخل الحاوي والمتلازمان بالذات
تحقق بينهما المعية الذاتية والعلاقة الطبيعية من الجانبين لا
مجرد المصاحبة الاتفاقية فانهما لا يتخالفان في الوجوب والامكان
لان تخالفهما في ذلك يوجب امكان انفكاك احدهما عن الاخر فامكان
الخلاء داخل الحاوي تابع لامكان وجود المحوي فيلزم كون الخلاء
ممكن الوجود هذا محال وللقائل ان يقول لم لا يكون عدم الخلاء واجبا
لذاته منافيا في كونه ما معه معية ذاتية وهو وجود المحوي واجبا بغيره
وجوابه على ما حققه العلامة الطوسي في شرح الاشارات يقتضي
تحقيق انه ليس معنى الممتنع لذاته ما يقتضي العدم بل معناه شيء
يتصوره العقل عنوانا لامر باطل الذات ويحكم بعدمه بحسب تصوره مع
قطع النظر عن غيره فان كان الحكم بعدمه لاجل وسط في الحكم لا في نفس
ثبوت المحكوم به بخلاف الممتنع بالغير فان مجرد ماهيته المعقولة
ليست محكوما عليها بالعدم بوسط او بغير وسط بل بحسب الغير وكذا
معنى الواجب لذاته ليس ان هناك ذاتا وجودا يقتضيه وانما هو شيء

يتصور العقل ويحكم بوجوده من حيث ذاته بخلاف الممكن لذاته فان
العقل لا يجزم بوجوده ولا بعدمه الا بعد اعتبار وجود الغير او عدمه و
مع اعتبار العلة وجودا او عدما يصير واجبا او ممتنعا فاذا تحقق ذلك
فنقول ان التلازم بين المحوى ونفي الخلاء ليس باعتبار حقيقة المحوى
من حيث ذاته بل باعتبار كونه مما ذكر داخل الحاوى ومع هذا الاعتبار وجود
ان يجتمع وجود الحاوى لا به كما اوجب تحقق نفي الخلاء تلازم لا بد وهذا
لا ينافي وجوبه بغير الحاوى بل يؤكده ولذلك حكم بامتناع انفكاكه
لوجود المحوى لا ينافي ايضا وجوب نفي الخلاء داخله لا به بل بالذات
واما اذا اتفق احد التلازم بين نفي الخلاء ووجود المحوى باعتبار كونه
معلولا للحاوى فقد جعل وجود المحوى في هذا الغرض مما يمكن ان يتصور
معه وجود الخلاء فانقلب كل من المتلازمين عما بالطبيعة فانه صار
الممكن ممتنعا والممتنع ممكنا فان المحوى مع كونه واجبا بالحاوى ممتنع
لذاته والخلاء الذي هو ممتنع لذاته على هذا التقدير يكون ممكنا لذاته
لا يقال لا نم التلازم بين عدم المحوى ووجود الخلاء لانا لو فرضنا
عدم الحاوى والمحوى معا فاحد المتلازمين اعني عدم المحوى متحقق
مع انتفاء الاخر اعني وجود الخلاء لانا نقول ان عدم المحوى ووجود الخلاء
فيما نحن فيه متلازمان كما بيناه ولا حاجة لنا الى اثبات التلازم
بينهما مطلقا فانه ليس شيء اذ التخصيص في القواعد العقلية غير
مرضي لانه ربما يؤدي الى الخلل في قاعدة اخرى بل لما ذكرنا من ان
التلازم بينهما لا بد وانه من اعتبار الحاوى فان المحوى لا يستلزم
من حيث ذاته نفي الخلاء بل من حيث انه محدد بالحاوى اذ الجسم بما هو
جسم لا يستلزم خلاء ولا ملاء كما ان الجسم المحيط لا ملاء ولا خلاء له اذ لا مكان
له هذا عند القائلين بكون المكان سطحا من الجسم الحاوى واما عند
القائل بالبعد فلا بد من اعتبار البعد في الخلاء والملاء وكما ان التلازم

بين

بين المحوى وعدم الخلاء بوجه باعتبار الحاوى والبعد المحدد في
المتلازمين فكذا يعتبر احدهما في التلازم بين نقيضيهما اعني عدم
المحوى ووجود الخلاء وكلا الامرين مفقود في فرض عدم الحاوى و
الخلاء المحوى معا فافهم ذلك واحسن اعمال هذه التدقيقات في جواب من قال ان نفي
الذي هو المكان الخالي انما يعدم المكان او بوجود الملاء فاستلزام المحوى
لعدم الخلاء لا ينحصر في حيثية الملاء فانه لا خلاء مع المحوى على تقدير
عدم المحيط الحاوى ايضا ولعل هذا القائل ذهل عن ان فرض المحوى
الذي هو الملزوم في استلزام نفي الخلاء كونه محويا بحيز عن الحاوى خرق للاعتبار
المذكور وجمع بين المتنافيين في ذلك الغرض وكذا المناقشة التي
وقعت من بعض الشراح بان الحاوى ليس علة لمطلق المحوى بل المحوى معين
فوجود الخلاء لا يستلزم عدم المحوى المعين لكن عدم المحوى المعين
لا يستلزم وجود الخلاء فلا تلازم بينهما لانا نقول التلازم في الاصل
٢٢ ليس متحققا الا بين وجود الخلاء وعدم المحوى المقيد بكونه داخل
الحاوى مع قطع النظر عن خصوص كون هذا المحوى المعين وكذا بين وجود
المحوى وعدم الخلاء باعتبار كونه محاطا بالحاوى اي جسم كان
بالشرط المذكور سواء كان معلولا للحاوى ولا كما ان يكن مع فرض كونه
الحاوى علة يكون جميع ما فرض محويا مشتركا مع هذا المحوى المعين في
كونه معلولا للحاوى ومحاطا به فح يكون عدم المحوى من حيث كونه
معلولا للحاوى وكون العدم داخل الحاوى متلازمين واما التلازم
بين وجود المحوى المعين وعدم الخلاء مطلقا او وجود الخلاء مطلقا
وعدم المحوى المعين فلا يدعيه احد فاذا ثبت ان المؤثر في الاجرام
العالية ليس الجسم وهو مبدء ونفسه المتوقفان في تاثيرهما عليه ولا
العرض المتوقف على وجوده عليه فظهر ان المؤثر في الافلاك عقول
متكثرة وهو المطلوب واما احتمال كون المؤثر فيها عرضا قائما بالاجسام

بل بالجوهر المجرد فيتشكل عبارته هكذا ان كان نفسا فلكيا لزم منه ما لزم من
كون المؤثر نفسا وان كان عقلا او لعله فلا يوجد فيه اعراض كثيرة
تفي بصدور هذه الاجسام الكثيرة المختلفة الذوات والصور المختلفة فيه
في الوجود كما علمت والا لادى ذلك الى صدور الكثير عن الواحد الحق
باعتبار ذاته الاحدية وان كان عقلا لا متكثرة فيلزم المط وهو تعدد
العقول بحسب تعدد الافلاك اقول للقائل ان يقول لنا الواجب تعالى
عند المص وجماعة من اتباع المعلم الاول محل الاعراض كثيرة فليكن صدور
الافلاك المتعددة منشاؤه تلك الصور الكثيرة لكن لنا ان نقول
تلك الاعراض عندهم صور مترتبة لا مع ترتبها ترتبا عليا ومعلوليا
اذ لو كانت واقعة دون الترتيب السببي والمسببي يلزم الكثرة في ذاته
تعالى ولو كانت المعلولات التي هي صورها واقعة في الخارج لا على
نحو وجودها في صقع الربوبية لما علمها البارى على ما هي فيلزم جهل الاول عليهما
بها تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولما بين المص امتناع كون بعض السموات
علة لبعض اراد ان يشير الى دفع معارضة ترد على الدليل القائم على
عدم علية الحاوي للمحوي مبنيا على اصل ثابت عندهم وهو جعلهم الحاوي
معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوي بقوله هداية الحاوي
وهو الفلك الاعظم وسبب المحوي وهو العقل الثاني معا في رتبة الابداع
لكونهما معلولي علة واحدة في درجة واحدة وهو العقل الاول كما ثبت
مع ان السبب للمحوي وهو العقل الثاني متقدم على المحوي ضرورة تقدم
العلة على المعلول والحاوي ليس بمتقدم كما مر وكان من الواجبات
يتقدم عليه لان ما مع المتقدم متقدم كما ان ما مع المتأخر متأخر هذا
تقرير المعارضة وقد اشار الى جوابها بقوله لان السبب للشيء متقدم على ذلك
الشيء بالعلية وما مع المتقدم بالعلية لا يجب ان يكون متقدما بالعلية
بل يجب ان لا يكون متقدما والا لزم كون شيء واحد شخصي معلولا لعلتين

مستقلتين

مستقلتين على سبيل الاجتماع وهو محال لاستلزامه كون شيء واحد محتاجا اليه
ومستغنيا عنه في حالة واحدة وهو بديهي الاستحالة ولكن ما مع المتأخر
متأخر بالذات يجب ان يكون متأخرا بالعلية لانه معلول ايضا والمعلول يجب
تأخره عن علته وقد مر هذا الفرق في اوايل الكتاب هداية لا تزال تتوهم
من ان كلا من الحاوي والمحوي بحسب اعتباره في ذاته غير واجب الوجود بل
ممكن فخلو مكانه يكون ممكنا فالخلاء ليس بممتنع والاشارة الى جوابه بقوله
الحاوي والمحوي كل واحد منهما ممكن لذاته فجاز ان يعدما بالنظر
الى ذاتيهما كما هو شان الممكنات بحسب ذواتهما ولكن في ذلك لا يقتضي جواز
الخلاء فان جواز انتفاء كل منهما اما مع وجود الآخر او مع عدمه او مع
قطع النظر عن وجوده وعدمه والشق الاول غير لازم اذ الاشياء التي ثبت
بينها علاقة العلية والمعلولية ليس وجود بعضها ولا عدمه لازما في
مرتبة وجود الآخر والشق الثاني وان كان جوازه لازما باعتبار ان
الممكنات المتعددة في حكم ممكن واحد في جواز طريان العدم على الجميع
لكن لا يلزم منه الخلاء لان الخلاء الممتنع هو البعد المفطور او الفضاء
الموهوم بين الاجسام القابل للزيادة والنقصان فحال كون الحاوي
والمحوي معدومين كحال ما وراء المحدد في عدم استلزام خلاء ولا ملاء
والشق الثالث لكونه عاما لا يوجب جواز الخلاء لان الخلاء يتحقق
بتحقق احد قسميه والعام لا يستلزم الخاص لامكان تحققه في ضمن الخاص
الآخر فلئن قيل كل واحد من عدم الحاوي ووجود المحوي ممكن لذاته ولا
تنافي بينهما فيجوز اجتماعهما فيلزم منه امكان الخلاء قلنا كل واحد
منهما بانفراده ممكن لا مع الآخر لان المنافاة بينهما ثابتة لان الحاوي مع
الاستلزام العقل الذي هو علة مقتضية للمحوي ملزوم له ووجود الملزوم مع
عدم اللازم محال فيثبت ان وجود الحاوي مناف لعدم المحوي فلا يلزم
جواز اجتماعهما المستلزم لجواز الخلاء هذا ما ذكره بعض الشارحين و

اقول فيه نظر لان علية العقل الذى هو مع الحادى لوجود المحوى عن نفس هذا
عليه فالملازمة بينهما غير ثابتة بل الاولى ان يقال تجويز عدم
المحوى مع وجود الحاوى انما يلزم لو كان الحاوى علة للمحوى وليس
فليس بل انما كان بينهما ملازمة بوجه من الوجوه كما قال مشيرا الى ذلك
لان الخلاء لا يلزم من ذلك وانما يلزم من وجود الحاوى وعدم المحوى
وذلك غير لازم لما عرفت من ان الاشيا المتكافية فى الوجود ليس عدم
بعضها فى مرتبة وجود الاخر ليلزم من عدم المحوى فى مرتبة وجود الحاوى
امكان الخلاء **فصل** فى ازلية العقول وابديتها واعلم ان هذه المسئلة
مما اختلفت العقلا فيها والمشهور عن افلاطون النقل بحدوث العالم
وكذا نقل عن جم غفير منهم من المتكلمين عليهم الاسلاميين وكذا المنقول
بالنقل المتواتر عن جميع اهل الملل والشرايع وخالفهم طايفة اخرى من
الحكما كالمعلم الاول واتباعه من المشائين وبعض اتباع الرواقيين كشيخ
الاشراق وشرذمة قليلة من فرق الاسلام كاصحاب احمد بن حنبل وفى
الحقيقة اصحاب ابى الحسن من الاشاعرة القايلون بصفات زايدة على
ذات البارى من هذا القبيل قال محمد بن عبد الكريم الشهرستانى
فى كتاب مصارع الحكما اعلم ان العقلا متفقون على ان للعالم فى هذه المسئلة
فجماعة من الاوايل الذين هم اساطين من الملطيين وساميا صاروا الى القول
بحدوث موجودات العالم مبادئها وبسايطها ومركباتها كما صار اليه
جماعة من المسلمين وطايفة من الايشية واصحاب الرواق صاروا الى
قدم مبادئها من العقل والنفس والمفارقات وبالبسايط دون المتوسطات
والمركبات فان المبادى فوق الدهر والزمان فلا يتحقق فيها حدوث
زمانى بخلاف المركبات التى هى تحت الدهر والزمان ويتصور كون
الحركات سرمدية ويقرب من مذهبهم مذهب جماعة من المسلمين من القول
بتقدم الكلمات والحروف فى مذهب ارسطو ومن تابعه من تلامذته وفقه

من قدم

من جملة فلاسفة الاسلام ان العالم قديم وان الحركات الدورية سرمدية انتهى
اقول تحقيق المقام ان الازلى قد يطلق ويراد به ما لا يكون مسبوقا
بعلة ولا بزمان ولا شبهة فى ان الازلى بهذا المعنى منحصر فى ذات الحق
الاول جل مجده وقد يطلق ويراد به ما لا يكون زمان وجوده متناهيا
فى جانب الماضى ولا شبهة فى عدم اتصاف شىء مما ارتفع عن الزمان والتغير به
كجملة المفارقات عن المادة فى الذوات والافعال مما هو مبدع
الكل المقدس ساحة قدسه عن شائبة الحدوث والفناء وليس عنده زمان
صباح ولا مساء على ان البرهان الدال على تناهى الكميات القارة فى
الابعاد المقدارية قائم ايضا على تناهى مبادى الكمية الغير القارة الى غير
النهاية بناء على وجود الحركات القطعية الفلكية التى هى محل الزمان فى
الخارج وجريان التطبيق والتضايف وغيرهما فيها فعلى هذا لا يكون
شىء من الاشيا واجبا كان او ممكنا مجردا او ماديا موصوفا بالازلية بهذا
المعنى وقد يطلق ويراد به ما لا يكون وجوده مسبوقا بزمان ومادة و
هذا المعنى متحقق فى المبادى العقلية والهيوليات والاجرام الفلكية و
صورها ونفوسها دون المركبات المزاجية وصورها ونفوسها والاعراضها
اللازمة والمفارقة وعلى هذا القياس القول فى الابدية الا ان بعض الحوادث
ابدية كالنفوس الانسانية التى قد دلت البراهين العقلية والايات و
الاحاديث الشرعية على ابديتها واذا تبين ذلك فلنرجع الى ما كنا
بصدده اما كونها ازلية بالمعنى المذكور فلوجوه لم يذكر الا احدها كما
قال احدها ان واجب الوجود مستجمع لجملة ما لا بد منه فى تاثيره فى معلوله
والا لكان له حالة منتظرة هف كامر والعقول ايضا مستجمعة لجملة ما
لا بد منه فى تاثير بعضها فى بعض لان كل ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل
والا لكان شىء منها اى من جملة ما لا بد منه فى تاثير بعضها فى البعض حادثا
وكل حادث مسبوق بمادة كامر فيكون هى اى العقول المفارقة مادية الحادث

المبادی ما ذکره هذا خلف ویلزم من هذا ای من کون واحد من العقول
مستلزما بجملتها لابد منه فی تأثیره لعقل آخر فالمراد انهما لان
المعلول یجب وجوده عند وجود علته التامة واما کونهما ابدیین فلانه
لو انعدم شیء منهما ای العقول لانعدم امر من الامور المعتبرة فی وجودها
ضرورة استلزام انتفاء المعلول لانتفاء علته التامة والا للزم وجود
الملزوم بدون وجود اللازم وهو محال فیکون الباری او شیء من العقول
قابلا للتغیر والحوادث هف بل تغیر شیء منهما یؤدی الی تغیر فی الاول
تعالی وهذا مع ما یلزم من ان یکون تعالی جسما فاعلیة وقابلیة
وقد برهن علی استحالتهما فی حقه تعالی یلزم ان یکون له تحرک وتغیر
الی الاشیاء لان محل الحوادث لا یخلو عن حرکة ومحرک فیلزم ان یکون
اکثر العالم جسمانیا وهذا مما الزم علی القائل بکون الباری تعالی
متجددة سواء صرح بجسمیته او لا تعالی عما یقول الظالمون والملحدون
علوا کبیرا **فصل** فی کیفیة توسط العقول بین الباری تعالی وبین العالم
الجسمانی المراد بالعالم الجسمانی مجموع الاجسام البسیطة والمرکبة
مع نفوسها وصورها قد عرفت ان الواجب واحد من کل جهة مقدس عن
اشتماله علی حیثیات واعتبارات متکثرة وان معلوله الاول هو العقل
المحض بلا شائبة المادة والاستعداد والتغیر والحرکات التی لا یحصل الا فی
المواد والابعاد والافلاک معلولات للعقول لکن الافلاک فیها
کثرة وترکیب من الهیولی والصورة فان استمرت سلسلة الایجاد فی
الوحدة لم تنته نوبة الوجود الی الجسم ابدا ولا یوجد اصلا ولکنه
قد وجد فلا بد من وقوع کثرة فی امر واحد وهو فی الواجب ممتنع
فیکون مبادیها العقلیة وعللها المتوسطة بینها وبین باریها
کثیرة ای مشتملة علی کثرة فی وحدة لما بینا من ان الواحد المحض لا یصدر
عنه الا الواحد ولا بد ایضا ان یکون صدور الافلاک مع تکثرها

سلسلة

سلسلة الجواهر العقلیة بان یکون صدر عن جرم فلکی وجوهر عقلی معا عن
جوهر واحد عقلی علی ما هو المشهور من انحصار سلسلة الجواهر العقلیة فی
الطول من قاعدتهم والعقل الذی یصدر عنه الفلک الاعظم فیه
کثرة لکن لا باعتبار صدوره عن واجب الوجود والا لم یکن صدوره عنه
بل باعتبار ان له ای للعقل الاول جهة امکان الوجود لذاته وجهة
الوجود لعلته او لم وجوده ویعقل الاعتبارین الحاصلین له ماهیته
بالقیاس الی وجوده والی مبدأ وجوده وللوجود بالقیاس الی ماهیته
علته مبدأ للعقل الثانی وبالاعتبار الاخر وهو امکان الوجود لذاته
وتعقله لذاته مبدأ للفلک بمادته وصورته التی هی نفسه والمعلول
الاشرف یجب ان یکون تابعا للجهة الاشرف فی ذات العقل الاول
الاخس للاخس فیکون العقل الاول بما هو موجود واجب الوجود بالغیر
عاقلا له وهو اشرف الجهات مبدأ للعقل الثانی وبما هو موجود ممکن
الوجود لذاته عاقلا لوجوده ولامکان وجوده مبدأ للفلک بجرمه و
نفسه بالاخس للاخس وبالاشرف للاشرف والامکان اخس الجهات
فیناسب المادة والوجوب یناسب نفس هذا الفلک المحرکة له بالتشوق
الی ذلک العقل واعلم ان اعتبار الشیء فی العقول المفارقة سواء کان
وجودا او ماهیة او امکانا او وجوبا غیر اعتبار تعقلها لذلک الشیء
اذ لا حجاب فی المجردات العقلیة ثم اعلم ان الامکان شیء واحد سواء
کان باعتبار نسبة الماهیة الی الوجود او باعتبار نسبة الوجود الیها وکذا
الوجوب بسبب الغیر فان ذات العقل ووجوده اذا اعتبر معا شیئا واحدا و
اعتبر مادة الفلک وصورته شیئا واحدا هو الفلک فاذا اعتبرا شیئین
فاعتبر الفلک ذا جزئین فی الخارج جرم کری ونفس ولا مانع ایضا من
اعتبار هویة العقل لکونها هویة امکانیة مشتقة من مختلفات
کالجنس والفصل وباثرها فی جرم الفلک الصادر باعتبار جهتها اعتبار

فیلزم الوجوب بالوجود
بالغیر والامکان الوجود
لذاته وتعقله لهما فیکون
باجلها مبدأ الاغیار بین
وهو وجوب الوجود بالغیر
ونسبته الی العقل الاول

تفصيل من مادة وصورة جسميتين بان يكون الكاين الصوري بازاء
الامر الصوري والكاين المادي بازاء الامر الاشبه به وهو الجنس فالمفصل
بازاء المفصل والمجمل بازاء المجمل وقد علمت ان الاجمال والتفصيل ليس
باخراج شيء عن المجمل وادخاله في المفصل بل باعتبار ملاحظة جهة الوحدة
تارة وملاحظة جهة الكثرة اخرى في شيء واحد وحدة ذاتية او طبيعية
لا جهة تكثر في اعتبار تام او وجودية فعلى هذا يندفع كثير من اعتراضات
الامام وغيره عليهم بانهم خبطوا في الكلام وخلطوا القول في موضع لا
يليق فيه الخلط فتارة اعتبروا في العقل جهتين وجوده وجعلوه علة
للعقل وامكانه وجعلوه علة الفلك ومنهم من اعتبر بدلهما تعقله لوجوده
وامكانه علة العقل والفلك وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلثة اوجه وجوده
في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته وقالوا يصدر عنه بكل اعتبار
امر فباعتبار وجوبه بالغير يصدر عنه عقل فباعتبار وجوده يصدر
عنه نفس وباعتبار امكانه يصدر عنه فلك وتارة مزادوا اربعة اوجه
فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوا امكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة
لصورته ولا يخفى ان بعض هذه الابحاث في الايجاد لم يقع في كتبهم التي
رأيناها وعليهم ان يكون ذلك في كتاب اخر وقع بيد المعترض وله
ان يقول ان المعلول الاول ان كان متقوما من علل مختلفات
فصدر الكثير عن الواحد الحق وان كان احديا صرفا فلم يجز صدور الفلك
بمادته وصورته ونفسه وعقله واجيب عنه في شرح الاشارات بان المعلول
الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته فانه اول ما صدر عن
الاول بكمالاته وقد يطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه
شيء من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم عليه بانه متقوم من مختلفات
وعلى التقدير الثاني لا يصح ولا مناقضة بينهما اقول هذا الكلام غير
حاسم فان غرض المعترض ليس مجرد التدافع في كلامهم بجعل العقل الاول

متقوما من مختلفات امرا وعلا نسبيا بل ان كان كثيرا فكيف صدر عن
الاول وان كان واحدا صرفا فكيف صار مبدأ الكثرة والاولى ان يجاب
بان الصادر شيء احدي لكن معه امور لازمة لا بجعل جاعل فان الصادر
عندهم عن المبدأ هو الموجود والماهية والامكان وغيرهما من الامور
التي لا يحتاج اعتبارها الى جعل وتأثير ولهذا يعتبر في مرتبة الصادر
الاول لا متاخرة عنه فالصادر الاول باعتبار الكثرة اللازمة له
بالعرض يصير سببا لامور كثيرة وباعتبار وحدة وجوده الذي هو مما
يتعلق به الجعل بالذات يصادر عن الواحد الحق كما صرح به الشيخ في الشفا
بقوله ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة
اضافية ليست في اول وجودها داخلة في مبدأ قوامها بل يجوز ان يكون
الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال وصفة او معلول
ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم
شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه
الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاولى والمحقق
الطوسي ذكر طريقة اخرى لكيفية تكثر الجهات الموجب لامكان صدور
الكثرة معا عن الواحد الحق على وجه لا يرد عليه اشكال فقال اذا فرضنا
مبدأ اول وليكن ا وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو اول مراتب معلولاته
ثم من الجايز ان يصدر عن ا بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده
شيء وليكن د فيكون في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على
الاخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى ا شيء اخر صار في ثانية
المراتب ثلثة اشياء ثم من الجايز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء و
بتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط
ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط
د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر

وعن ج ى معاشل عشر ويكون هذه كلها فى ثالث المراتب ولو جوزنا ان
يطلع عن السافل بالنظر الى ما فوقه شئ واعتبر الترتيب فى المتوسطات
التى يكون فوقه والعدد صادرا فى هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا
جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها فى مرتبة واحدة و
فهكذا امكن ان يصدر اشياء كثيرة فى مرتبة واحدة عن مبدا واحد هذا ما
فى شرح الاشارات واقول انه ماخوذ من طريقة الشيخ شهاب الدين قدس
سره فى حكمة الاشراق فانه بعد ما اثبت ان انواع الاجسام متكافية من
وجوه وليس لبعضها على بعض بالقياس الى البعض اما السماويات فلان
بعض الافلاك اكبر جرما واصغر كوكبا و بعضها بالعكس وكذا بعضها
اشد ثخانة واصغر قطرا و بعضها بالعكس واما العنصريات فلما وجد بينها
من التغاليب كما بين الماء والنار والانسان والاسد حيث لا يوجد
نوع من بسائطها ومركباتها يكون له التسلط المحض والغلبة المطلقة
على نوع اخر منها ولا انقلاب بعضها الى بعض بحسب غلبة كيفياتها فعلم
من تكافؤها ان لها علة امر خارج متكافئة غير مترتبة وبين ان
كرة الثوابت مشتملة على اجرام متباينة الصور والطبايع كثيرة بحيث لا
يمكن للبشر عدها ولا يحيط بكثرتها الا خالقها وموجدها فلا بد لها
من علل غير محصورة العدد وجهات غير معدودة وجهات العقل الثانى
غير وافية بصدورها فظهر ان هذه الاشياء لا تنحل الا على طريقة الاشراق
ولا بد ان يتبين طريقا اخر اجود واتم من طريقة المشائين فى ترتيب
الوجود وكيفية ظهور الكثرة عن الواحد فقال ان العقول المجردة
كثيرة جدا ولا بد لها من ترتيب فيحصل من المعلول الاقرب ثان ومن
الثانى ثالث وهكذا رابع وخامس وهكذا فى النزول الى ان يحصل فى هذه
السلسلة مبلغ كثير وكل واحد من هذه الانوار العقلية لا حجاب بينه
وبين النور الاول لان الحجاب انما هو من لوازم المادة وتوابعها فهى تشاهده

والكواكب بعضها اشد نورية واسفل مكانا واصغر جرما وبعضها بالعكس صح

النور

النور الاول ويقع عليها اشعاعه ثم تنعكس النور من بعضها على بعض
فكل عال اشرق على ما تحته فى المرتبة وكل سافل يقبل الشعاع من نور
الانوار بتوسط ما فوقه مرتبة مرتبة حتى ان القاهر الثانى يقبل من
الشعاع الفائض من نور الانوار مرتين مرة بغير واسطة ومرة بواسطة
النور الاقرب والثالث اربع مرات مرتان من صاحبيه وما يقبل منه تعالى
بغير واسطة وما يقبل منه بتوسط النور الاقرب والرابع ثمانى مرات
اربع مرات من انعكاس صاحبه يعنى الثالث ومرتان من النور الاقرب ومرة
من نور الانوار بغير واسطة وهكذا تتضاعف الانوار الفائضة العقلية
الى مبلغ كثير يعجز القوى البشرية عن الاحاطة به فيحصل من كل واحد من
هذه الاشراقات العقلية من كان وعلى من كان نور جوهرى عقلى
فهذا احد الوجوه الذى يتكثر الجواهر النورية بسببه ثم ان هذه الانوار
لما لم يكن بينها وبين نور الانوار ولا بينها وبين بعضها حجاب لما مر
انه من خواص الابعاد وشواغل الاجرام فيكون كل واحد منها يشاهد
نور الانوار والانوار العقلية ايضا والمشاهدة غير الشروق وفيض
الشعاع كما لا يخفى ويؤيده ان لعينك مشاهدة لاحد وشروق شعاع
وهما متغايران ثم اذا تضاعفت الانوار السانحة الفائضة
هكذا فكيف مشاهدة كل عال واشراق نوره على سافل من غير واسطة
او بواسطة متضاعفة الانعكاس فيحصل من هذه الجهة جملة اخرى من
الانوار العقلية مثل ما حصل من الاشراقات فتتضاعف الانوار العارضة
العرضية العقلية على الجواهر العقلية بسبب الانعكاسات الاشراقية و
المشاهدتية وانما حصل من كل مشاهدة واشراق نور عقلى لان الاشراقات
الكثيرة المتعددة اذا وقعت على حى لا يغيب عن ذاته فيكون له شعور
بكل واحد منها وبزيادتها فيحصل من كل واحد من هذه الاشراقات و
المشاهدات نور مجرد عقلى بخلاف ما اذا كانت الاشراقات المتعددة واقعة

على هيئة كالاجسام فانها فان تمايزت بمايز العلل كالكواكب في البرج الواقعة على جسم لكنه لا يحصل منه بسببها امتداد لا شعور له بتلك الاشراقات لان بازدياد بها فيحصل عدد من الجواهر المترتبة كثير بعضها من بعض باعتبار اتحاد المشاهدات واتحاد الاشراقات وهي مترتبة في النزول العلي وهي الجواهر الاصول الاعلون ثم يحصل من هذه الاصول بسبب تراكيب الجهات ومشاركاتها ومناسباتها كالشعاع كثر جهة المعز مع الشعاعات وكذا الشعاع كثر جهة الاستغناء والمحبة والقهر والمناسبات العجيبة التي بين الاشعة الكاملة الشديدة وبين الاشعة البواقي الغير الكاملة من الضعيفة والمتوسطة يحصل منها الانوار القاهرة ارباب الاصنام النوعية الفلكية وطلسمات البسائط والمركبات العنصرية وكل ما تحت كرة الثوابت فمثال كل من هذه الطلسمات هو نور قاهر هو صاحب الطلسم والنوع القائم النوري ثم ذكر ايضا ان قاعدة الامكان الاشرف يقتضي ايضا وجود هذه الانواع النورية المجردة لانها اشرف وذكر ايضا ان الانواع ليست في عالمنا عن مجرد الاتفاقات واتفاقات المجردات نفوسا كانت وعقولا بعض الانواع باطل لما سنذكره فلا بد وان يكون نوعها اي ربها قائما بذاته في عالم النور ثابتا لا يتغير فهذه طريقته في صدور الاشياء عن المبدأ الاول والمشاؤن ايضا ان المشهور عنهم ان عدد العقول عشرة الا ان المحقق في اصولهم يعطي ان عدد الحركات السماوية يجب ان يكون بعدد الكرات فلكية كانت او كوكبية ويزيد عليها واحد لعالم العناصر فان حال الكرات الجزئية كحال الكرات الكلية في استخراج الاوضاع بحركاتها الدورية الشوقية من القوة الى الفعل فيكون لكل كرة جزئية ايضا امر الا عاشقا ومحركا مباد قاعشوقا كما في الكرات الكلية فيكون للعقول محركات متعددة كثرة وافرة لكن المنقول في كلامهم من وجوه الاول انهم لم يذهبوا الى ان لكل

فانه لا يكون من الانسان غير الانسان ومن الفرس غير الفرس فالانواع المحفوظة عندنا ليست عن مجرد الاتفاق واعلم

كوكب ولكل فلك عقلا بل بعضهم ذهبوا الى ان عدد العقول بعدد الافلاك التسعة الكلية بزيادة واحد للعنصريات وبعضهم الى انه بعدد الكرات الفلكية دون الكواكب حتى يكون الجواهر العقلية بعدد ما ظهر لهم بمساعدة المجسطي من الافلاك خمسين او اكثر قال صاحب الشفاء فقد علمنا ان الحركة السماوية نفسانية تصدر عن نفس مختارة متجددة الاختيارات على الاتصال الجزئية فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ الاول بعدد الحركات فان كانت الافلاك المتحيرة انما المبدأ في حركة كرات كل كوكب منها قوة تفيض من الكوكب لم يبعد ان يكون المفارقات بعدد الكواكب لها لا بعدد الكرات فكان عددها عشرة بعد الاول اولها العقل المحرك الذي لكرة الجرم الاقصى ثم الذي لكرة الثوابت ثم الذي لكرة زحل وكذلك حتى ينتهي الى العقل الفائض على انفسنا وهو عقل العالم الارضي ونسميه نحن العقل الفعال وان لم يكن كذلك بل كان كل كرة متحركة لها حكم في حركة نفسها وكل كوكب كانت هذه المفارقات اكثر عددا وكان على مذهب المعلم الاول قريبا من خمسين فما فوقها واخرها العقل الفعال وقد علمت من كلامنا في الرياضيات مبلغ ما ظهر لنا من عددها اقول لا يخفى ان العقول الاول لا يخلو عن فساد لانك قد علمت ان الطبيعة والقوة والصورة النوعية في البسائط متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار وقد علمت ايضا ان الاجسام لا يتقدم بعضها على بعض بالعلية والايجاب اللهم الا بالزمان ولا عدادها وان تأثيرها ليس الا بمشاركة الوضع فلا يتصور توسط الجسم في ايجاد العقود الجوهرية الجسمية خصوصا في الابداعيات التي يتوقف وجودها بنفسها على اصولهم مع ان الصورة النوعية لجسم متقدمة على هيولاه وهيولى الفلكيات لا يتصور تصورها بعد اخرى وصفة امكان لحالة غائبة ايضا فلا بد لهم من

القول بكثرة العقول فوق عشرة كما هو المشهور ولا يبعد ان يكون سبب الشهرة
احد امرين احدهما انه لما كان عدد العقول لما لزم عندهم من عدد
الافلاك وعددها بحسب ما وجدوه في اول الامر تسعة فعدد المفارقات
على هذا التقدير كان عشرة تسعة بازاء الافلاك وواحد للعناصر
ثم لما ظهر لهم بنظر ادق في احوال الافلاك واختلافاتها في السرعة و
البطوء والاستقامة والرجعة والقرب الى الارض والبعد منها واختلافها
ايضا في مبادي حركاتها الطولية والعرضية والقربية والبعدية ان عددها
ازيد مما وجدوه اولا وحكموا بزيادة العقول ايضا على ما حكموا به
اولا بعد ما اشتهرت الشهرة بعشرية عددها كما اشتهرت بتسعية عدد
الافلاك وثانيهما ان لكل جملة من الافلاك يكون جملة من العقول
بيدها بعضها واحد منها كما ان لكل جملة من السماويات فلك
كلي شامل لها محيط بها فاسم العدد باعتبار الشاذات من العقول
والكليات من الافلاك لا باعتبار الاتباع منهم والجزئيات منها
الثاني انه لا يمكن الجزم بان الصادر عن العلة الاولى يصدر عنه الفلك
الاقصى الثالث انه ليس في كلامهم ما يدل على ان العقول متوالية في
الترتيب بحسب توالي الافلاك الرابع ان الجزم غير حاصل بان الاعتبارات
المذكورة في العقل هي التي حصلت منها الموجودات العقلية والنفسية
والجرمية او غيرها او لا ان العقل الواحد يكون علة للفلك الكلي بما
فيه من الافلاك والكواكب ولا ان النفس المتعلقة بكل فلك كلي
واحدة الخامس ان الجهات الكثيرة في العقل الاخير غير كافية لصدور
الانواع المتباينة التي تحصل لمزاج الطبايع في رتبة واحدة فان
اختلاف القابل مع وحدة جهة الفاعل كما علمت لا يوجب الا اختلاف
انحاء الحصول والتشخصات لنوع واحد دون اختلاف الحقايق
ومبادي الفصول على ان الاظهر من الحكماء رضي الله عنهم لم يجوزوا

بهذه

٤٩٩

بهذه الاحكام في ترتيب الوجود على حسب الجزم واليقين بل لما تعذر عليهم
التفاصيل لانهم هم المنشون والمنشي لعلم والمبعوث لشريعة تعذر
عليهم التفاصيل فلا جرم طرقوا لمن يأتي بعدهم سبيلا وسهلوا الباب
عليهم بذكر انموذج ومثال في كيفية صدور الكثرة عن الواحد فيقتبس منهم
الانموذج على الاذكياء تفصيل هذا الباب لكل بحسب طاقته البشرية
لما خلق له والله اعلم بحقايق الامور ومما يستحسن بعد هذه المرادات اعتراض
الامام الرازي عليهم بما ذكره من ان مثل هذه الكثرة لو كفى في
ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات فذات الواجب تعالى يصلح ان
يجعل مبدأ الممكنات باعتبار ماله من كثرة السلوب والاضافات من
غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول
عنه ليس الا واحدا وقد علمت وجه سخافة هذا الكلام مرارا اذ عرفت
ان الكثرة في المعلول ليست من الامور الاعتبارية الصرفة فان الامكان
وان كان امرا سلبيا والوجوب امرا اضافيا لكن تعقلهما امر حقيقي في
العالي والعالم من اعتبارات نفسه بالحيثيات لا بالمفهومية وعبارات لا ازاء
الكلامية ولكنها ان لا يشرع في علم يحتاج تعلمه الى فطرة ثانية وقوة بحثية
خالية عن اقاويل المتفلسفين لحب الرياسة في امور الدنيا ليستحفظ
عرضه ولا ينكشف قصوره على ابناء العلم والعرفان واصحاب الذوق و
الوجدان وبهذا الطريق يصدر عن كل عقل عقل وفلك الى ان
صدور العقل والفلك عن كل عقل الى العقل التاسع فيصدر عنه
فلك القمر وعقل عاشر وهو المبدأ الفياض لما في عالمنا والمدبر لما
تحت فلك القمر بالتأثير والايجاد لا بالتحريك والتصريف كما هو
شان النفوس وهو العقل الفعال المعبر عنه بما هي بالذات انها من النفوس
والصور وغيرها فيصدر عنه باعتبار الجهة فمنهما مكان الحامل العام تعقل
للصور الهيولى المشتركة العنصرية وباعتبار تعقل ماهيته الصور النوعية

المختلفة وباعتبار نسبة الوجوب الى المبدأ الاعلى بقوتها الناطقة ولما
ذلك بمعاونة الاجرام السماوية المناسبة من جهة اشتراكها كلها في
الحركة الدورية لاشتراك العناصر في مادة واحدة ومن جهة اختلاف حركاتها
لاختلاف انواع الصور الاول للعناصر ومن جهة تركيب حركاتها المختلفة
لتمزيج صور العناصر الى غير ذلك مما لا يعلم تفاصيلها الا الخالق القوي
القدير ولكثرة المعاونات وقوة الاستعدادات المختلفة تكثر اعداد شخصية
لنوع نوع من دون الجهات التي نبه عليه لما عرفت ان جهات الفاعل لا
يوجب التخالف العددي في قابل واحد كما اشار اليه بقوله لما شرط استعداد
الهيولى فان الفاعل الواحد بجهة واحدة يجوز ان يصدر عنه امور مختلفة
لاختلاف القوابل او لاختلاف قابل واحد في استعداداته وليس
استعداد الهيولى لقبول الصورة من جهة العقل الفعال والا لما تغير
الاستعداد لان العقل لا يتغير اذ تغيره يؤدي الى تغير واجب الوجود
لانه ليس في عالم الحركات والا تغير بل استعدادها بسبب الحركات السماوية
والاتصالات الكوكبية فان تلك الحركات تحدث اوضاعا سماوية
مختلفة تختلف بها استعدادات هيولى العناصر ومن هنا حركة حادثة
يقتضي وضعا حادثا يقتضي حدوث استعداد في الهيولى يستدعي افاضة
صورة حادثة من العقل الفعال على الهيولى وكل حادث في العالم حركة كانت
او وضعا او استعدادا او صورة فهو مسبوق بشرط حادث وفي بعض النسخ
بشرط مسبوق حادث والاول اولى لان الحركات المعدة الجزئية بل سائر الحوادث
اما ان يوجد ابدا او بعد عدم والحادث لا سبيل الى الاول والا لزم قدم
الحادث وهو محال فتعين الثاني وهو ان قبل كل حادث زمانا حادث
اخر وهذه الحوادث المادية يوجد على سبيل الاجتماع في الوجود وعلى سبيل
التعاقب فيه لا سبيل الى الاول وهو اجتماعها في الوجود والا لزم اجتماع
امور لها ترتب في الوجود لاحتياج كل منها الى الاخر السابق عليه وهو محال

وقبل كل

وقبل كل حركة حركة وقبل كل حادث حادث لا الى اول وهو المطلوب واعلم ان في
ربط الحادث بالقديم اشكالا عظيما هو ان العلة التامة للحادث
ان كانت قديمة بجميع اجزائها لزم قدم الحادث وان كانت حادثة
لا يمكن حصولها عن قديم بل يحتاج الى علة تامة حادثة يكون معها في الوجود
لئلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة فننقل الكلام الى علة علة
الحادث فيلزم من ذلك ترتب امور غير متناهية موجودة مجتمعة في الوجود
ومع ذلك لا ينتهي حادث في سلسلة علله الى قديم ولا ينتهي قديم في سلسلة
معلولاته الى حادث فارادوا التفصي عن ذلك الاشكال فقالوا ان
العناية الالهية لما اقتضت حدوث الحوادث انتهت سلسلة الاحداث
الى امر ثابت الذات متجددة النسب متعاقبة الاضافات وذلك هو الحركة
الدورية الدائمة فمن حيث دوامها استندت الى العلة القديمة ومن
حيث حدوثها استندت اليها الحادثات وتفصيله ان الموجود من الحركة
كما هو المشهور عندهم امر وحداني مستمر هو التوسط بين المبدأ والمنتهى
المفروضين او المحققين وهو شخص واحد يلزمه اختلاف النسب بالقياس
الى الحدود المفروضة في المسافة فهي امر دائم باعتبار ذاته حادث باعتبار
تلك النسب العارضة له بحسب الفرض فمن حيث الذات الثابتة استندت
الى المبدأ الثابت ومن حيث النسب المتعاقبة استندت اليها الحوادث
نسبة الثبات بالثبات والحدوث بالحدوث وهذا خلاصة ما هو المشهور
منهم وانت تعلم انه غير واف بدفع الاشكال اذ الكلام عائد في استناد
تلك النسب المتعاقبة الى ذات قديمة قال بعض الافاضل في شرحه للهياكل
بعد ما ذكر هذا الاشكال الوجه في تحقيق المقام ان يقال ان المرجح لكل
واحد من النسب هو النسب السابقة عليها وهكذا فان عبرت النسب
المتعاقبة وفرض لها اجزاء بحسب تلك النسب كان كل واحد منها مستندا
الى السابق عليه واقول ما سماه تحقيقا في غاية الضعف فان الكلام في ان

الحركة الوحدانية المستمرة بوحدتها فهي ثابتة مستندة الى العلل الثابتة وان اعتبرت

العلة التامة يجب ان يكون مجتمعة مع المعلول في الوجود اي وجود كان
وتلك الحركة التوسطية باعتبار نسبتها امر كلي متصل غير قار واجزاء المتصل
الغير القار لا يجتمع في الوجود فكيف ينسب بعضها الى بعض بالعلية التامة
او بجزئيتها الاخيرة وبليته في الضعف والسخافة نزما ذهب اليه واتبع بنا فلا
عن بعض السابقين في شرح الهياكل وفي رسالته المسماة بالزوراء من ان هذه
الحركة الفلكية متصلة لاجزائها في نفس الامر بل بحسب الفرض وكذلك سلسلة
الحوادث متصلة وحدانية فان العقل السليم يحكم بان اتصال المعلول و
اتصاله تابع لاتصال العلة واتصالها فنسبة الصلى المتعاقبة الى الحركة
الاستعدادية للمواد العنصرية نسبة الاجزاء المفروضة الى الحركة الدورية
الفلكية والعجب انه مع انكاره لوجود الحركة المتصلة في الخارج وجعل
الوجود مقصورا على التوسط منها الذي هو امر وحداني كيف جعل اجزاءها
جواهر موجودة متاصلة الوجود والاشبه بطريقتهم ما اشرنا اليه في مبحث
الحركة واستنادها الى الطبيعة التي هي امر ثابت بالذات وحاصل
الكلام انه لا يجوز ان تصدر عن معنى ثابت وحداني شيء متجدد كالحركة الا
وان الحقيقة ضرب من تبدل الاحوال وان كان ارادة فيجب ان يكون عن
ارادة متجددة جزئية فان الارادة الكلية نسبتها الى جميع اجزاء الحركة
نسبة واحدة فلا يتعين بعض منها بالوقوع دون اخر ولذلك صرحوا
بان مبادي الحركة يجب ان لا يكون عقلا ولا نفسا بلا قوة تخيلية منطبعة
فسبب الحركة الارادية يكون لا محالة التخيلات الجزئية المنبعثة عنها
الارادات الجزئية المتجددة الموجبة لجزئيات الحركة فح نقول لما ثبت ان
الحركة الدورية الفلكية التي هي الموجبة للحركة الاستعدادية في هيولى
العناصر على وجه الاعداد نفسانية صادرة عن النفس السماوية لاجل
اشراقات عقلية واهتزازات علوية متواردة عليها من مبادئها العقلي و
معشوقها القدسي يوجب انبعاثات للحركة شوقا اليه وتشبها بحبيب

اي الحال كانت لا بقية بذلك المبدا فان كان المبدا طبيعة فلتجدد قرب وبعد من النهاية المطلوبة ح

كل

كل انبعاثات للحركة حدوث اشراق ونيل روح من مبداها ومعشوقها وكل
اشراق ونيل روح منه يوجب شوقا موجبا لانبعاث ارادة للحركة فيحصل
هناك سلسلة من الاشراقات والشوقيات وسلسلة من الاشواق و
الارادات على وجه الاستمرار والاتصال ففي كل سلسلة شيء كالتوسط وهو
امر ثابت وحداني مستمر وشيء كالقطع وهو امر متصل متجدد ففي الاشراقات
اشراق كلي بامر عقلي ثابت وفي الاشواق والارادات شوق كلي مبداها نفس
الفلك موجب لارادة كلية للحركة التوسطية واشواق جزئية مبداها قوة
منطبعة شوقية لارادات جزئية لحركات جزئية فحينئذ المبدا القريب للحركة
الارادية الفلكية ولنفرض انها اثنان احدهما في الكيفية الاخرى في الوضع
قوة ذات جهتين جهة ثبات باعتبار ذاتها لانها امر جوهري متحصل
الذات وجهة تجدد باعتبار انضمام امر متجدد اليه لو لم يكن انضمام مثل هذا
الامر اليه لم يتم مبدائيته للحركة فانضمام كل جزء من احدى السلسلتين اليه
يصير مبدا لجزء من اجزاء السلسلة الاخرى وانضمام هذا الجزء اليه يصير
مبدا لجزء اخر غير الجزء من السلسلة الاولى على وجه الاتصال من غير ورود
اجزاء كل من هاتين السلسلتين غير متفاصلة بعضها عن بعض في الوجود
لانها متصلة واحدة لكن في التعبير يقع بحيث يوهم انها متفاصلة ولعوز
العبارة عن بيان كون المبدا باعتبار انضمام اجزاء كل من هاتين
السلسلتين يصير علة للاخرى فيتجدد كل منهما بتجدد الاخرى على وجه
الاتصال كما عرفت في الحركة الطبيعية فاجعل ذلك مقياسا لتصحيح وجود
كل متغير عن حادث ومنشا ذلك نقص الفاعل المباشر للحركة المستوجب
للهيولى لوقوعها في اواخر الموجودات الموجب لبعدها من منبع الوجود والكمال
وحاجتها الى الاستكمال فاقول وقد علمت طريقتنا من القول بنا
الحركات جميعا فلكية كانت او عنصرية وفي جميع الممكنات عن دهرية
السرمدية الانية فالامر في ربط الحوادث الزمانية بالقديم علينا اصعب

لكن وفقني الله تعالى برحمته وفضله لاصل حكمي انقسم بتحدد غير الثابت عن
وجه موافقات الحق من اليقين ان جهة ان الحوادث باسرها مستندة الى الحركة الدورية
ولا يفتقر شيء منها الحركة الى علة حادثة فان موضوع قولنا كل حادث له علة حادثة
فله علة حادثة هو الهيئة التي عرض لها الحدوث من حيث كونها معروضة
له لا الكل الحركة بل ماهيتها نفس الحدوث والتجدد فهي حادثة لذاتها
والذاتيات لا تعلل فالسؤال لم لا يجري في حدوثها وتجددها كما لا يجري
في كون الامس قبل وفي كون الغد بعد لان القبلية والبعدية نفس حقيقة
الامس والغد ونحن بعد المراجعة الى عقولنا لم نحكم جزما الا بوجوب علة حادثة
لمعلول متجدد واما المعلول الذي نفس ماهيته الحدوث والتجدد فلا نحكم
عليه بذلك الا اذا عرض له تجدد وحدوث زائد على ماهيته كالحركات المستقيمة
العنصرية وغيرها من الكمية والكيفية بخلاف الدورية الفلكية التي لا يعرض
لها حدوث غير حدوثها المتجدد لذاتها الا بحسب الفرض والوهم كما ان
الهيولى جوهرها ليس الا القوة والاستعداد فلا يحتاج في استعدادها
الذاتي نحو الصور مطلقا الى معد ومهيئ واذا عرض لها الاستعدادات
الخاصة لصورة دون اخرى يحتاج الى معدات ومهيئات من خارج فالحاصل
ان كل واحد من المتغيرات ينتهي الى هيئة هي نفس التغير فلكونها متغيرا
صح ان تكون علة للمتغيرات ولكونها نفس التغير صح ان يكون منسوبا الى جاعل
اصل الهيئات بافاضة الوجود عليها من دون خصوصيات تخصصاتها
وفنون تخصصها لانها المحوج الى علل حادثة مادية وتلك الهيئة هي الحركة ولهذا
عرفها بعض المحصلين بانها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها وهذا التحقيق
من الابحاث الشريفة النافعة جدا في دفع اشكالات كثيرة والمهم لما ذكر
ان كل حادث يسبقه حادث اخر فلو فرض كان مسبوقا بحوادث غير متناهية
الماضية مجتمعة او متعاقبة فلحال التعاقب ورد الاجتماع اراد ان يشير الى
برهان التطبيق الدال على نفي ترتب المجتمعات الغير المتناهية المستحيل

باتفاق

باتفاق آراء العقلاء فقال فان قيل لم قلتم انه يستحيل ترتب امور غير متناهية
قلنا لانا اذا اخذنا جملتين احداهما من مبدأ معين الى غير النهاية و
الاخرى مما قبله بمرتبة واحدة اى بمرتبة معينة متناهية من العدد والمبدأ
الثانية انا قصرنا على الاولى الزائدة بواحد او كثير معين عليها بان
يقابل الجزء الاول من الجملة الثانية بالجزء الاول من الجملة الاولى و
الجزء الثاني بالثاني والثالث بالثالث وهلم جرا فاما ان
يتطابقا الى غير النهاية بان يوجد بازاء كل جزء من الزائدة جزء من
الناقصة او ينقطع الناقصة لا سبيل الى الاول والا لكان الزائد مثل
الناقص ويلزم من ذلك تساوي الجزء والكل الموجب لعدم كون الجزء
جزءا والكل كلا هف فيلزم الانقطاع فيكون الجملة الثانية اى الناقصة
متناهية والاولى زائدة عليها بعدد متناه والزائد على المتناهي
بعدد متناه يجب ان يكون متناهيا فيلزم تناهي الجملتين على تقدير
لا تناهيهما هذا خلف قال الشارح الجليل وانما اعتبروا فيه اجتماع الآحاد
في الوجود والترتيب لان الآحاد اذا لم يكن موجودة في الخارج معا كالحركات
الفلكية لم يتم التطبيق لان وقوع آحاد احديهما بازاء آحاد الاخرى ليس
في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في
الوجود الذهني ايضا لاستحالة الاحاطة بها مفصلة في الذهن دفعة ومن
المعلوم انه لا يتصور وقوع آحاد احدى الجملتين بازاء آحاد الاخرى الا
اذا كانت الآحاد موجودة معا اما في الخارج او في الذهن اقول قد سلف
منا ان للاشياء نحوا اخر من المعية دون الزماني والعلي هي المعية في اصل
الوجود مع قطع النظر عن الحدوث في المشي واجزاء الحركة المتصلة لها هذه
المعية في الوجود وقد بينا الان علم المبادئ بجميع الاشياء التي وجدت
او سيوجد علم واحد حضوري وشهودي تام اشراقي وعلى هذا النحو وجود
الاشياء الحادثة عند الجواهر العقلية المرتفعة عن ربقة التغير وافق التجدد

وعلمنا الاشراق الوجودي بها فيجري فيها من الحيثية التي ذكرناها المطابق
والمشايف وغيرهما من البراهين خاتمة للقسم الثالث من كتاب
الهداية في احوال النشاة الاخرة للنفس الناطقة ولما ذكر المصنف في اخر فنون
هذا القسم وجود جواهر عقلية هي وسايط جود المبدا الاعلى الى المراتب
المتاخرة البعيدة المناسبة للخير الاقصى واسباب حصول كمالاتها الموجبة
لقرب المناسبة من جهة الحركات والاستعدادات فيهما يتنزل الوجود ويهبط
الى مرتبة النقص والخسة كمرتبة الهيولى والحركة ولاجلهما يرتقي الى ذروة
الشرف والكمال بعد ان هبط منها حيث يعرج بعد طي مراتب الجماد والنبات
والحيوان الى درجة العقل المستفاد المضيء بنور الحق في المعاد فكان الوجود — المستفضي بر
الفايض من الواجب عقلا ثم نفسا ثم جرما ثم عاد نفسا ثم عقلا
كما في قوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج فيها وظاهر ان
اشبه الموجودات في هذه السلسلة العودية بالعقول الابداعية هي النفس
الناطقة لوقوعها في اخر مراتب العود لكونها اشرف وجودا واقوى
تخلصا من الهيولى اذ مراتب الشرف باعتبار مراتب البراءة عن القوة والحدثان
اللذين مبداهما الهيولى والابدان فاراد ان يشير الى ان لها وجود — واحوال اخروية سابقة عليها
اخروي لا يحتاج فيه الى البدن وهيأته بحسب النشاة الاولى و — من ذاتها لا ببدل مكانها واحوالها
ذلك الوجود البقائي للنفس بعد بوار البدن يسمى بالنشاة الاخرة ولها — المكتسبة لها من البدن صح
فوضع ستة فصول للمباحث المتعلقة بوجودها واحوال وجودها بعد
الموت وفساد البدن سماها بالهدايات لكونها مما يزاح بتبيين معانيها
اوهام الجاحدين لثبوت المعاد من الذين انسلخوا عن الملة والدين ومما
يجب ان يعلم ههنا ان المعاد على ضربين ضرب لا يفي بوصفه وكنهه الا
الوحي والشريعة وهو الجسماني باعتبار البدن اللايق بالاخرة وخيراته
وشروره والعقل لا ينكره وضرب ممكن تصحيحه من جهة النظر والقياس
والشرع لا ينكره بل ربما يشير اليه اشارات متفرقة وعبارات متشعبة تكفي

لطالب

لطالب الحق واليقين وتهدي من يشاء الى صراط مستقيم كقوله تعالى يا
ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية وبالجملة فكل ما
لا يتوصل العقل بالدليل الى اثبات وجوده او عدمه واما يكون معه جوازه
فلطف ان الشرع تكشف عن حاله ويقفه على وجوده او عدمه ولما صحح عند
العقل صدق الشرع فيتم عنده ما قصر عنه فيكمل ما نقص عن معرفته كما
في قوله عليه وآله السلام اني بعثت لاتمم مكارم الاخلاق فتفصيل السعادة
والشقاوة الجسمانيين يطلب من القرآن والحديث على الوجه المفصل
المشروح في مواضع عديدة منها الا ان تفاوت الاحوال المعادية على هيئاتهما
وخصايص صورها وكيفياتهما مما لن يوقف به الا بقدر ما خوطبنا
بذلك من الوعد والوعيد ثم اذا ازال الشارع عنها الاحالة والامتناع
واوقعنا المخبر به موقع الجواز والامكان وبينا رجحانه على دعاوى
المنكرين والخصوم في بابه قام التنزيل والاخبار النبوية فيه مقام
البراهين في المعاني الهندسية ومقام الادلة الواضحة في المعاني الطبيعية
والالهية وصار العاقل بقصوره عن تصور كيفياتها بعد ايمانه بوجوبه
وتصديقه بما يشير التنزيل معذورا عن حالته وخصوصا اذ قال
عز اسمه وننشئكم فيما لا تعلمون ولولا ان احوال النشاة الثانية وتفصيل
كيفياتها باب لا مطمع للمعترف بوجوبه في الاحاطة بكنهه الا عند
قيام الساعة لما قال تعالى جده لرسوله عليه وآله الصلوة والسلام
قل ما كنت بدعا من الرسل وما ادري ما يفعل بي ولا بكم ان اتبع الا ما يوحى الي وبه
يرجع قوله تعالى وعنده علم الساعة واليه ترجعون وللشيخ الرئيس اشارة
حقيقة في اخر الهيات الشفا الى صحة المعاد الجسماني بقوله ان الصور
الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تاثيرا وصفاء كما
يشاهد في المنام فربما كان المحلوم به اعظم شانا في بابه من المحسوس
على ان الاخرى اشد استقرارا من الموجود في المنام بحسب قلة العوايق وتجرد

النفس وصفائها القابل وليست الصور التي ترى في المنام بل ولا التي تحس في
اليقظة كما علمت الا المرتسمة في النفس الا ان احديهما تبتدئ من باطن و
تنحدر اليه والثانية تبتدئ من خارج وترتفع اليه فاذا ارتسم في النفس
تم هناك الادراك المشاهد وانما يلذ ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم
في النفس لا الموجود في خارج وكلما ارتسم في النفس فعل فعله وان لم يكن
سبب من خارج فان السبب الذاتي هذا المرتسم والخارج هو سبب بالعرض
او سبب السبب فهذه هي السعادة والشقاوة الخسيستان والقياس
بالقياس الى الانفس الخسيسة واما الانفس المقدسة فانها تبعد عن مثل
هذه الاحوال وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية وتتبرأ
عن النظر الى ما خلفها والى المملكة التي كانت لها كل التبري ولو كان
بقي فيها اثر اعتقادي وخلقي تأذت به وتخلفت لاجله عن درجة العليين
الى ان ينفسخ انتهى كلامه ويقرب منه ما ذكره الشيخ الغزالي في بعض مؤلفاته
بقوله ان اللذات المحسوسة الموعودة في الجنة من اكل ونكاح يجب التصديق بها
واللذات كما تقدم حسية وخيالية وعقلية اما الحسي فلا يخفى معناه و لامكانها
امكانه في ذلك العالم كامكانه في هذا العالم فانه بعد رد الروح الى ٥٠٩
البدن وقام البرهان على امكانه فاما الكلام في ان بعض هذه اللذات
مما لا يرغب فيها رغبة كاملة بعض العقلاء كاللبن والاستبرق و
الطلح المنضود والسدر المخضود فان هذا انما خوطب به جماعة يعظم ذلك
في اعينهم ويشتهونه غاية الشهوة ولكل احد في الجنة ما يشتهيه كما قال
تعالى ولكم فيها ما تشتهي انفسكم ولكم فيها ما تدعون واما الخيالي
فلذة كما في النوم الا ان النوم مستحقر لاجل انقطاعه فلو كانت دائمة لم
يظهر الفرق بين الخيالي والحسي لان التذاذ الانسان بالصورة من حيث
انطباعها في الخيال والحس لا من حيث وجودها في خارج فلو وجد في الخارج
ولم يوجد في حسه بالانطباع فلا لذة له ولو بقي المنطبع في الحس وعدم في الخارج

لدامت

لدامت اللذة وللقوة المتخيلة قدرة على اختراع الصور في هذا العالم
الا ان صورة المخترعة متخيلة وليست محسوسة ولا منطبعة في القوة الباصرة
فلذلك لو اخترع صورة جميلة في غاية الجمال وتوهم حضورها ومشاهدتها
لم تعظم سروره لانه ليس يصير مبصرا كما في المنام فلو كانت للخيال قوة على
تصويرها في القوة الباصرة كما له قوة تصويرها في المتخيلة لعظمت لذته
ونزل منزلة الصورة الموجودة من خارج ولا يفارق الدنيا الاخرة في هذا المعنى
الا من حيث كمال القدرة على تصويرها الصورة في القوة الباصرة ولا يخطر
بباله شيء يميل اليه الا ويوجد له في الخيال بحيث يراه واليه الاشارة
بقوله صلى الله عليه وآله ان في الجنة سوقا يباع فيها الصور والسوق عبارة
عن اللطف الالهي الذي هو منبع القدرة على اختراع الصور بحسب الشهوة
وهذه القدرة اوسع واكمل من القدرة على الايجاد من خارج الحس فمحل الصور
الاخرة على ما هو اتم واوفق للشهوات اولى ولا ينقص رتبتها في الوجود
اختصاص وجودها في الحس وانتفاء وجودها من خارج فان وجودها مراد
لاجل حظه وحظه من وجوده في حسه فاذا وجد فيه فقد تم حظه و
الباقي فضل لا حاجة اليه وانما يراد لانه طريق المقصود وقد تعين كونه
طريقا في هذا العالم الضيق القاصر اما في ذلك العالم فيتسع الطرق
ولا يضيق واما الوجود الثالث العقلي فهو ان يكون هذه المحسوسات
امثلة للذات العقلية التي ليست بمحسوسة فان العقليات تنقسم الى
انواع كثيرة مختلفة كالحسيات فيكون هي امثلة لها كل واحد مثالا
للذة اخرى مما رتبته في العقليات يوازي رتبة المثال في الحسيات فانه
لو رأى احد في المنام الخضرة والماء الجاري والوجه الحسن والانهار
المطردة باللبن والعسل والخمر والاشجار المزينة بالجواهر واليواقيت و
اللآلي والقصور المبنية من الذهب والفضة والاسورة المرصعة بالجواهر
والغلمان المتماثلين بين يديه للخدمة لكان المعبر يعبر ذلك بالبشرى

لا يحمله على نوع واحد بل كل واحد يحمله على نوع اخر من السرور يرجع بعضه الى
سرور العلم وكشف المعلومات المملكة ونفاذ الامر وبعضه الى مخالطة وبعضه الى سرور
الاصدقاء وان اشتمل الجميع اسم اللذة والسرور فهي مختلفة المراتب مختلفة
الذوق لكل واحد مذاق يفارق الاخر فلذلك اللذات العقلية ينبغي
ان يفهم كذلك فان كانت مما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا
خطر على قلب بشر وجميع هذه الاقسام ممكنة فيجوز ان يجمع بين الكل
ويجوز ان يصيب كل واحد بقدر استعداده فالمشعوف بالتقليد و
الجمود على الصورة لم ينفتح له طريق الحقايق ولا يتمثل له هذه الصور
العارفون المستغرقون بعالم الصور واللذات المحسوسة ينفتح لهم من
لطايف السرور واللذات العقلية ما يليق بهم ويشفي شرههم ومنتهى لذتهم
اذ حد الجنة ان فيها لكل امرئ ما يشتهيه فاذا اختلفت الشهوات لم
يبعد ان يختلف العطيات واللذات والقدرة واسعة والقوة البشرية
عن الاحاطة بعجايب القدرة قاصرة والرحمة الالهية المنبسطة بواسطة
النبوة الى كافة الخلق بالقدر الذي احتملته افهامهم فيجب التصديق
بما فهموه والاقرار بما وراء منتهى العلم من امور يليق بالكرام الالهية
انتهى قوله اقول وهذان القولان من كلام هذين الشيخين اقرب ما
رأيناه من كلمات ائمة الحكمة والكلام في باب توجيه المعاد الجسماني
بالعقل وحاصلهما ان النفس الناطقة لكونها من سنخ الملكوت و
نتيجة عالم القدرة والقوة لها قدرة على اختراع الصور لكن الصور التي
يخترعها حين تعلقه بهذا البدن الكثيف الظلماني المركب من
الاضداد ليست الا ضعيفة الوجود لا يترتب عليها الاثار الخارجية ولا
يكون ثابتة ايضا بل متغيرة لان مظهرها قوة خيالية دايمة التحلل و
الانتقال والتجدد والزوال بحسب اختلاف مزاج محلها بسبب ما يرد
عليه من المشوشات والمغيرات الخارجية والداخلية وكلما استراحت النفس

511

من اشتغال

512

من الاشتغال الضرورية والحركات اللازمة لحفظ هذا البدن المجتمع من
الامور المتنافرة المتداعية الى الانفكاك وتعطلت حواسها الظاهرة
واحتبست عن اشتغال النفس باستعمالها اما بالنوم او بتوجهها الى
الجهة العالية بقوة في ذاتها فطرية او كسبية اغتنمت الفرصة ورجعت
الى ذاتها فاصبحت مخترعة للصور بمشاهدة اياها بحواسها التي هي
في ذاتها بلا مشاركة البدن فان الانسان في حالة النوم يبصر ويسمع
ويذوق ويشم ويلمس مع ان حواسه الظاهرة معطلة عن الادراكات
نعلم ان للنفس بصرا وسمعا وذوقا وشما ولمسا في ذاتها من دون الحاجة
فيها الى البدن بل هي اتم واصفى من التي في البدن لو لم يكن هذه
غاشية للنفس عن استعمالها اياها وكان حواس البدن كلها ترجع الى
حاسة واحدة وهي الحس المشترك فجميع حواس النفس وقواها ترجع الى
قوة واحدة هي ذاتها النورية الفياضة والرؤية لم تسم الرؤية لانها في
العين اذ لو خلقت في الجبهة او مؤخر الرأس لكانت رؤية
ايضا بل لانها غاية المعرفة وكل معرفة لشيء اذا انتهت الى الغاية يصير
مشاهدة لذلك الشيء وجميع المعارف والاعتقادات الحقة اذا ارتفع
هذا الحجاب بالموت ينقلب مشاهدات ويكون مشاهدة كل واحد
على قدر معرفته فالمعرفة بذر النظر والمشاهدة بل هي بعينها حين رفع
الحجب ينقلب مشاهدة كما ينقلب التخيل ابصارا عند تغميض العين
بعد تكرار النظر الى الشمس مثلا ثم اعلم ان النفس يصير في حال رجوعها الى
ذاتها من هذا العالم ادراكها اللذات شيئا عين قدرتها عليها وكلما
كانت النفس اتم قوة واقوى جوهرا واقل مزاحمة ومعاوقة فوض قواها
اما العقول وعقولها لما للجامعين والمرضى ولمن تميزها اخيرة كانت او
شريرة كالانبياء والاولياء والكهنة والمجذوبين كانت ملاحظتها و
مشاهدتها للصور اقوى وترتب اثار الوجود الذاتي وايلامها عليها

اكثر مع بقاء تعلقها بالدنيا والبدن فان النفوس القدسية التي لا
يشغلهم شان عن شان ولا يلهيهم موطن عن موطن ولا تجارة ولا بيع عن
ذكر الله وتذكر الامور الاخروية هي كالمبادي العالية فانها وتعلا يقتدرون
على ايجاد امور مشاهدة وربما يبلغ قوة نفوسهم الى حد تسري في غيرهم
فيقتدرون لقوة تقيدها على مشاهدة الامور الغيبية كاستماع النبي صلى الله عليه وآله
للحضار ذكر الحصى والاحجار وان لم يكن هذه الحالة دائمة لهم بل يخص ببعض
الاوقات والتعلقات وما يتبعها من الاحوال كما روي عن النبي صلوات
الله في ايام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها وربما بالجملة لا يبعد ان يكون
لبعض افراد الناس نفس شريفة شديدة الاتصال بعالم القدس وقوي
التاثير والكمال قليلة الالتفات الى عالم الحس قوية التلقي من عالم الغيب
قليلة الانغماس في جانب الطبيعة لا يشوبها المفكرة ولا يشغلها الحسيات
عن افعالها الخاصة ويحصل لذلك الانسان في اليقظة ان يتصل
بعالم الغيب فيتمثل له العقول المجردة والنفوس الكلية والروحانيات
وامور الاخرة ويشاهدها مشاهدة صحيحة اتم من المشاهدات الدنيوية
الناقصة لاهل كدورة المادة وضعف الادراك فكدورة الشهوات و
شواغل هذا القالب المظلم حجاب عن غاية المشاهدة كما قال الله تعالى
لا تدركه الابصار وربما يشغل بعض المكاشفين حتى في ذلك الموطن
عن مشاهدة صور هذا الموطن في اليقظة وسلك تلك الآلات على عكس حال
المحجوبين وجميع ما ذكرنا لظهور سلطان الاخرة على بعض النفوس بوجه من
الوجوه وهذه انموذج لمعرفة احوال الاخرة لها فاذا انقطعت تعلقاتها
بالبدن وخلت وخراب البيت لم يغلب صار جواهرها الباطنية لادراك
امور الاخرة اشد واقوى فيظهر لها حسب كمالها في الدنيا من الاخلاق و
الاعمال والملكات والصفات الكريمة او الكريهة صور حسنة بهية
كالجنات والانهار والحور والغلمان والحلل الفاخرة والتيجان

المكللة

المكللة باليواقيت واللؤلؤ والمرجان او قبيحة موذية موحشة من العقارب
والحيات والنيران والجحيم والزقوم والتصلية في الجحيم ثم اعلم ان اعادة
النفس الى البدن مثل بدنها الذي كان لها في الدنيا مخلوق من سنخ
هذا البدن بعد ما تفرقت اجزاؤه في القيمة كما نطقت به الشريعة من
نصوص التنزيل وروايات كثيرة متظافرة لاصحاب العصمة والطهارة
غير قابلة للتأويل كقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل
يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل شيء عليم فاذا هم من الاجداث
الى ربهم ينسلون ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان
نسوي بنانه امر ممكن غير مستحيل لولا استبعاد ايضا فيها بل الاستبعاد و
التعجب من تعلق النفس البدن في اول الامر اظهر من تعجب عوده اليه ولا يلزم ان
يكون حدوث لياقته واستعداده لتعلقها بما يحصل له شيئا فشيئا
وبلوغ قامته الى كماله قليلا قليلا بكونه اولا نطفة ثم علقة ثم مضغة
ثم عظاما ثم طفلا الى تمام الخلقة على حسب تفصيل التوالد والتناسل
فان ذلك نحو خاص من الحدوث والحدوث لا ينحصر للانسان في هذا
النحو لجواز ان يكون دفعة تاما كاملا لاجل خصوصية بعض الازمنة
والاوقات والاوضاع الفلكية بمجرد ارادة الله تعالى في ايجاد الناس
وتكوين اجسادهم دفعة في الصحيح يتفق ازدحامهم في اجسادهم المتكونة تحت
واحدة بتوسط بعض ملائكته فيرد الله تعالى بواسطة واهب الصور تلك
الصور الى موادها لحصول المزاج الخاص مرة اخرى كما يكون الوقت كثيرا
من اصناف الحيوانات كالذباب وغيرها في الصيف من العفونات تكونها
دفعيا ولا يلزم ان يكون نحو التعلق واحدا في البدو والاعادة بل يجوز ان
يكون التعلق الاخروي الى البدن على وجه لا يكون مانعا من حصول الافعال
الغريبة والاثار العجيبة ومشاهدة امور غيبية لم يكن من شان النفس
مشاهدتها اياها في النشأة الدنيوية وكذا اقتدارها على ايجاد صور

فوجب التصديق بها لكونها من ضروريات الدين وانكارها كفر منه

بحيث تجعلها عزيزة حسنا او قبيحة بسبب الاوصاف والاخلاق فيها ولا يعتبر بالاعضاء كون
البدن المعاد عين البدن الاول بحسب الشخص لا ينافي ما ذكر من كون المعدوم بعينه
معادا او لما يشهد من النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر
مثل جبل احد وكذا ما ورد من قوله تعالى يحشر بعض الناس يوم القيامة
على صورة يحسن عندها القردة والخنازير لبعض ذلك وكذا قوله تعالى
كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها فان قيل فعلى هذا يكون
المثاب في المعاد والمتنعم باللذات والالام الجسمانية غير من صدرت منه الطاعات
والخيرات او ارتكب المعاصي والشرور قلنا العبرة في ذلك بالجوهر المدرك
وهو النفس ولو بواسطة الالات وهي باقية بعينها وكذا المادة والشخص
كالاجزاء الاصلية في البدن او غيرها ولهذا يقال للشخص مع اختلاف الزمن
الصبوة الى الشيخوخة والجدد بانه والاشخاص الات لو اتفق فيما بين انه هو
بعينه وان تبدلت الصور والهيئات وكثير من الاعضاء والالات ولا يقال
لمن جنى في الشباب فعوقب في الشيب انها عقوبة لغير الجاني هذا واعلم
انه قد ذهبت الفلاسفة الطبيعيون واوساخ الدهرية الذين لا اعتداد
باقوالهم ولانهم في الملة ولا في الفلسفة الى انكار المعاد مطلقا للانسان
زعما منهم انه متكون من مزاج وامتزاج لهذا الهيكل المحسوس بما له من القوى
والاعراض وذلك يفنى بالموت ولم يبق منه الا المواد العنصرية ولا اعادة
للمعدوم فهو اذا مات فلا يرجى له عائدة فحكموا بانه اذا مات مات لا بتبدل سعادته
او شقاوته ونعم لذاته كما حكى الله عنهم في كتابه المجيد ما هي الا حياتنا
الدنيا نموت ونحيى مثل العشب والمرعى فيصير هشيما احوى فهذا التكذيب انكروا
النبوة المنذرة بالبعث وفوائدها واصروا صريحا على منع نشر موتاهم [illegible]
وفي هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من اهل الفلسفة وللشرع على ما
قرره المحققون من اهل الملة وتوقف جالينوس في امر المعاد لتردده في ان
النفس هي المزاج الحاصل من التركيب والامتزاج فيفنى بالموت فلا يعاد ام

جوهر

جوهر باق بعد الموت فيكون له المعاد واتفق المحققون من الفلاسفة و
المليين على ثبوت المعاد وحقيقته لكنهم اختلفوا في كيفيته فذهب جمهور
المسلمين الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم سار في البدن سريان
الزيت في الزيتون وماء الورد في الورد والنار في الفحم وذهب جمهور
الفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن ينعدم بصوره واعراضه
فلا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفساد فيعود [illegible]
كثير من علماء الاسلام كاصحابنا الامامية رضوان الله عليهم والشيخ
الغزالي والكعبي والحليمي والراغب الاصفهاني الى القول بالمعادين الروحاني
والجسماني جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا
راي كثير من الصوفية والكرامية وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية
قال الامام الرازي الا ان الفرق ان المسلمين يقولون بحدوث
الارواح وردها الى البدن لا في هذا العالم بل في الاخرة والتناسخية
بقدمها وردها اليه في هذا العالم وينكرون الاخرة والجنة والنار
فان قيل الايات المشعرة بالمعاد الجسماني اكثر واظهر من الايات
المشعرة بالتجسيم والتشبيه والجبر والقدر ونحو ذلك وقد وجب تاويلها
قطعا فلنصرف هذه ايضا الى بيان المعاد الروحاني واحوال
سعادة النفس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان والاجسام على وجه
يفهمها العوام فان الانبياء مبعوثون الى كافة الخلق لارشادهم بقدر
استعدادهم الى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية و
العملية وتبقية النظام المفضي الى صلاح الكل وذلك بالترغيب والترهيب
بالوعد والوعيد والبشارة لما يعتقدونه لذة وكمالا وبالانذار عما
يعدونه الما ونقصانا واكثرهم عوام يقصر عقولهم لا تفهم بعالم الاشباح
والمحسوسات عن ادراك المبادي الاول ودرك العقول الفعالة التي هي
المبادي القدسية والشريعة تحاكيهم لهم بمثال الامثال المأخوذة من المحسوسات

الجسمانية وتحاكيها بنظايرها من المبادي المدنية وتحاكي الافعال
الالهية بافعال المبادي المدنية من الملوك والسلاطين القهارين
وتحاكي افعال القوى والمبادي الطبيعية بنظايرها من الملكات و
الصناعات والقوى الارادية وكذلك يخاطبهم من المعقولات بنظايرها
من المحسوسات فيعبر عن الهيولى بالهاوية او الظلمة او الماء وعن العدم بالظلمة
وعن اصناف السعادات التي هي غايات افعال الفضائل الانسانية بنظايرها
من الخيرات الموهومة التي تظن انها خيرات وتحاكي مراتب الموجودات في الوجود
بنظايرها من المراتب المكانية والتقدمات الزمانية ويجب ان
يخاطبهم الانبيا من امر المعاد بما هو مثال المعاد الحقيقي ترغيبا و
ترهيبا للعوام وتتميما لامر النظام ولهذا قيل ان الكلام مثل اوشاج
للفلسفة قلنا انما يجب التاويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا
سيما على ما ذكرنا من القول بكون البدن المعاد مثل الاول لا عينه
وما ذكرتم من حمل كلام الشريعة ونصوص الكتاب على الاشارة الى مثال
معاد النفس والرعاية لمصلحة العامة يودي الى نسبة الانبيا صلوات الله
عليهم الى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والقصد الى تضليل اكثر الخلايق
والتعصب طول العمر لترويج الباطل واخفاء الحق لانهم لا يفهمون
من الكلام الا هذه الظواهر التي لا حقيقة لها نعم لو قيل ان هذه الظواهر مع انها
دينها العقلية وكذا اكثر ظواهر القران على ما يراه المحققون من علما الاسلام
بنا على ان العوالم متطابقة فكل ما يوجد في عالم الاجسام والاشباح
من الانواع يوجد نظايرها على وجه الطف واصفى في عالم الابداع لكان
حقا لا ريب فيه ولا اعتداد بمن ينفيه **هداية** النفس لا تفنى بعد
خراب البدن وفساد المزاج اما ان بقيت بعد او تبقى وعلى الثاني اما ان يتعلق
ببدن اخر على سبيل التناسخ او لا يتعلق بل تبقى موجودة بذاتها لا على سبيل

الى الاول

الى الاول فهو فساد وهذا لان النفس لا تقبل الفساد والا لكان فيها شي
يقبل الفساد وشي يبقى بالفعل فيكون فيها شي يجري مجرى المادة الحاملة
لقوة الفساد وشي يجري مجرى الصورة وهو الفاسد بالفعل لان القابل
بالفعل غير القابل للفساد الحامل لقوة البطلان لان القابل للشي
يبقى ذاته مع المقبول والفاسد بالفعل لا يبقى مع الفساد فيكون
القابل غير الفاسد قال الشارح الجديد فيه بحث اذ ليس معنى قبول
الشي للعدم والفساد ان ذلك الشي يبقى متحققا ويحل فيه الفساد
على قياس قبول الجسم للاعراض الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشي
ينعدم في الخارج واذا حصل ذلك الشي في العقل وتصور معه العدم حكم
العقل عليه بالعدم ووصفه به في حد نفسه في العقل لا في الخارج اذ ليس
في الخارج شي وقبول وعدم قايم بذلك الشي اقول لكانه نسي البرهان
المذكور على كون كل حادث مسبوق بالزمان محتاجا الى مادة حاملة
لامكانه ولا فرق في ذلك بين جانبي الوجود والعدم لان البرهان
اذا تم في جانب الوجود تم في جانب العدم بلا تفاوت اصلا نعم كل معدوم
صرف لم يدخل في عالم الوجود لا يحتاج في عدمه الى شي حامل له بل ذاته
حامل لعدمه بالمعنى الذي ذكره من ان العقل يتصور ماهيته ويضيف اليها
العدم فيجدها موصوفة بالعدم في العقل ويحكم بها على عدم انصافها بالوجود
في الخارج فيصدق الموجبة الذهنية والسالبة الخارجية لقيام معنى العدم
فيها في الذهن وعدم قيام الوجود في الخارج اصلا واما الاشيا التي طرء
عليها العدم بمعنى رفع الوجود الذي كان ثابتا لها في الخارج فلا بد لها
من حامل القوة عدمها وبطلانها ولا يكون ذلك الحامل نفس ماهيتها وتمام
حقيقتها لان حيثية فعلية الذات والوجود غير حيثية قوة العدم و
البطلان التي تنافي قوة الفعلية والوجود لان حمل انا العدم يكون مع جواز
الوجود وقد مر في مبحث الهيولى ان الاستعداد والفعلية متنافيان فلا بد

وان يكون الحامل لقوة الفساد اما جزء ذاتها الذي هي بها بالقوة ان كانت
مركبة او محلا لذاتها ان كانت بسيطة كالصورة والاعراض فحامل قوة
الفساد للنفس ان كان محلا لها فيكون النفس قائمة بالمادة وقد ثبت
تجردها وان كان جزءا لذاتها فيكون ذاتها مركبة من مادة وصورة وقد ثبت
بساطتها هذا خلف فلا تجد احدا اثبت بساطة النفس على هذا الوجه بل جوز
كونها مثل الفرس من مادة وصورة مفارقتين جوهريتين يزول احديهما وهي
الصورة او ما يجري مجراها وتبقى الاخرى وهي المادة الحاملة لقوة وجودها وعدمها شغل
الكلام الى الجزء الباقي من النفس ولا نعني هاهنا بالنفس الا جوهرا مجردا هو احد
الذات محل العلوم والمعارف وهو سنخه الباقي لو كان قابلا للفساد لزم اجتماع
الوجود والعدم فيه عند خروج الفساد من القوة الى الفعل فيكون موجودة
معدومة معا في حالة واحدة هذا خلف ثم انك قد علمت فيما سبق ان معنى قوة
الوجود او العدم في الكائنات الفاسدات ليس معنى الامكان الذاتي الذي
يعم المبدع والكائن جميعا وهو قسيم ضرورة الوجود والعدم لان هذه
هي القوة الاستعدادية التي تبطل عند حصول الشيء الذي هي استعداد له بخلاف
ذلك فانه يجتمع مع وجود الممكن وعدمه فليس لك ان تقول ان
المفارقات كالعقول ممكنة الوجود والعدم وهي بالفعل موجودة فيجتمع
فيها فعلية الوجود وقوة العدم والوجود مع انها بسيطة لما بينا من ان
من الفرق بين القوة والامكان حيث ان احدهما بحسب الذهن والآخر
بحسب الخارج فمفاد احدهما التركيب بحسب التحليل العقلي ومفاد الآخر
التركيب بحسب الخارج فان قلت النفس وان كان جوهرا مباينا عن المواد
لكن لما كان استعداد وجودها عن المبدأ المفارق في المادة البدنية
المرجحة لوجودها فلم لا يجوز ان يكون استعداد عدمها ايضا في تلك المادة
البدنية فتنعدم وان كانت علتها الفياضة لوجودها باقية كما كانت باقية
قبل حدوثها فيكون البدن محلا للامكان فسادها كما كان محلا لامكان وجودها

قلنا

قلنا البدن بسبب المزاج الصالح لتدبير النفس استعداد لان يكون له كمال ونفس مدبرة
ولا يلزم من وجود النفس له ان يكون متحققة في نفسها حتى يكون له وجود في
الجوهر المباين في نفسه هو ما يكون وجوده الخاص وجودا لنفسه ولا يمكن
ان يكون وجوده في نفسه الذي هو وجوده لنفسه هو بعينه وجوده لغيره بل
يتغاير الوجودان لا كالجوهر المقارن او العرض حيث ان وجودهما في نفسهما
هو بعينه وجودهما لشيء آخر فقد علم ان وجود النفس للبدن غير وجودها
في نفسها او ان استلزم الاول الثاني بحسب استدعاء استعداد البدن اولا
وافاضة المبدأ الجواد الثاني عليه لكونه متممة للشيء الواجب اعطاؤه
من جهة تمام الاستعداد في القابل وعدم البخل في الفاعل فكون النفس
للبدن يستلزم كونها في نفسها لكن لا يلزم من انتفاء النفس عن البدن
لاجل زوال الاستعداد وعدم قابليته لها وبطلان كونها له انتفاء
وجودها في ذاتها بل انتفاء وجودها للبدن فقط اذ كون الشيء للشيء
وان اقتضى وجوده في نفسه لكن سلب الشيء عن شيء لا يقتضي سلبه في
نفسه او لا ترى ان كون العرض لك يلزم ان يكون له كون في نفسه ولكن
لا يلزم من فقدانه عنك فقدانه في نفسه اللهم الا اذا كان في تلك الشيء
مما يكون وجوده في نفسه عين وجوده لشيء آخر فيلزم من انتفائه عنه
انتفاؤه في نفسه لاتحاد الوجودين كالجواهر المقارنة والاعراض
الحال حيث يلزم زوالها عن محالها فسادها في نفسها بخلاف النفس لكونها
جوهرا مفارقا فالبدن فيه استعداد ان يكون له نفس وفيه استعداد
ان لا يكون له نفس كما عند حلول الاجل لان فيه استعداد الوجود النفس و
استعداد العدمها لكن اللزوم بين الوجودين متحقق اي وجود النفس له و
وجودها لذاتها لا بين العدمين اي زوالها عن البدن وبطلانها في
ذاتها بل هي باقية ببقاء مبدعها وما احسن ما مثل بعضهم البدن بشبكة
اقتنص بها وجود النفس من مبدأها المفارق فبعد الوقوع في عالم الوجود

بواسطة الشبكة لا يحتاج الى بقاء تلك الشبكة فينبغي بقاء علتها
الغائية بل الشبكة غاية له من وجودها لا استقلالي وطيرانها في فضاء عالم
القدس فثبت ان البدن شرط حدوث النفس لا شرط بقائها وايضا النفس
جوهر وتعلقها وارتباطها بالبدن من باب المضاف وهو اضعف الاعراض
ولاحقتها فبطلان الاضافة التي هي اضعف الاعراض لا يوجب بطلان
الجوهر القائم بنفسه وقد علمت ان عدم احد من اسباب وجود الشيء بالذات
سبب لعدم ذلك الشيء وعلمت ان البدن سبب بالعرض لوجود النفس
ولا مانع لها وصح بقاؤها بعينها هي فانها بقاء علتها المفارق وغايتها
اتصالها به فيلزم ان يكون باقية ما دام كون مبدأها المفارق
باقيا ومقارنة البدن وقواه وهيئاتها الظلمانية واغشيتها المادية
عايقة لها عن اتصالها بالقدس كما يضعف الطير عن الوصول الى الجو
العالي واتصاله بالطيور السماء وتبرمت مقارنة الشبكة وتقوى بتعطله
فاذا مات البدن وخرب وانهزم جنوده وقواه تخلص جوهر النفس عن
حبس البدن وموغبات القوى وتشرف بمصاحبة القديسين والملأ
الاعلى مع حصول كمالها والعبرة بالالات التجارة وعدم طلبها في وجود الكرسي
ثم يبقى مع انتفاء الالة وبعضها اشقيا النفوس صرفت قواها في
سبيل الهوى واستعملت القوى والالات البدنية في تحصيل مطلوباتها الكدرية
ومراداتها العقلية ثم نقضها او رفضها بالكلية كما في قول شاعر من الحكماء
واذا كانت النفوس كبارا تعبت في مرادها الاجسام ولا سبيل الى
الثاني وهو القول بالتناسخ وانتقال النفس من بدن الى بدن اخر سواء
كان من نوعه او لا وسواء كان النقل بالترقي او بالتسفل لان النفوس حادثة
على ما هو مذهب المعلمين والرواقيين وسائر المتأخرين خلافا
للاقدمين من حكماء فرس ويونان ما خلا ارسطو واتباعه فيكون التناسخ
محالا لان النفس كلما كانت حادثة بحدوث البدن كان المزاج البدني

باستعداده

باستعداده الخاص ليفيض وجودها من المفارق وتعلقها به فالبدن
الصالح للنفس كاف في فيضان النفس عن مبدأها فكل بدن يصلح ان
يتعلق به نفس فلو تعلق به نفس اخرى غير ما استحقه بالاستعداد عن المبدأ
بل على سبيل التناسخ فيلزم تعلق بالبدن الواحد نفسان مدبرتان له و
انسان مدركتان وهو محال اذ لا يشعر كل واحد من الناس من ذاته الا
نفسا واحدة وايضا ان كان النقل بالتنزل من الانسان فظاهر ان افراد
الحيوانات تزيد على الانسان كما النبات على الحيوان فيفضل فرد من
النفوس من الاجساد البدنية على نفوس بها التي لا يتعلق بها وهو محال وان
كان بالصعود الى الانسان فالنفوس المنتقلة تفضل على الابدان لضياع
ومن الحيوانات الصغار انواع يزيد عدد نوع واحد منها على جميع الحيوانات
الكبار وكذا في النبات فلا يصح ما ذكروا وتفصيل هذا المبحث يطلب من
كتاب حكمة الاشراق وشرحه للعلامة الشيرازي **هداية** لما اثبت بقاء
النفس بعد خراب البدن يريد ان يثبت ان لها سعادة وشقاوة وحيث ان
دون ما هو بسبب البدن وخيرا تروشرورها لما امر من ان تفضيلها مستفاد
من الشرع ولا شك ان سبب السعادة هو حصول اللذات وان سبب الشقاوة
هو حصول الموحشات واثبات اللذة والالم موقوف على تصور معناهما فلذا
فسرهما بقوله اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم وانما قيد بالحيثية
لان الشيء قد يلايم من وجه دون وجه اخر والالتذاذ مخصوص بالجهة التي
هو من تلك الجهة ملايم واعلم ان ادراك الشيء كما عرفت قد يكون بحصول
صورته ومثاله وقد يكون بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول صورته ومثاله
اللذة بل انما تتم بحصول ذاته ولهذا عدل الشيخ الرئيس عن هذا التعريف
المشهور بقوله اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير
من حيث هو كذلك فافهم لفظ النيل الذي هو بمعنى الاصابة والوجدان
وانما لم يكتف بالنيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز فاللذة لا تحصل

الا بالشعور بما هو ملائم وبغير الملائم لم يوجد لفظ يدل على الادراك والالم
جميعا بالمطابقة او زوجها معا وقدم الاعم الدال بالمطابقة وارتفع
بالمختص الدال بالمجاز وحيثما عرفوا ان اللذة تخرج عن الحالة الطبيعية
وهذا خطأ نشأ من اطلاقهم مثالها للذات الحاصلة بالعرض فان الادراك
الحسي يكون لسبب انفعال الالة وتغيرها عن حال الى حال لكن المدرك
كما علمت هو المعنى لا الالة فهو المنفعل لا الالة وتغيرت عن حالها كانت
المذوقة المدركة بحصول المدرك موجودة اذا لم يكن مصحوبا بشعور بعدم كمال
اخرها الوجه من حيث هو وجود الحاصل بان الوجود من حيث هو وجود ادراكه
الى [illegible] بالشرط المذكور فيتميز المدرك عليها تشير ضمنها الكتابة
الى اللوح واما ادراك نفوس الافلاك فعليه غير منفعل لا في الالة ولا في
المعلوم كما علمت فلكل قوة مدركة لذة بحسبها كالحلو عند الذوق والنور
عند البصر والنعومة عند اللمس والتمني عند الخيال والاشتكام عند
الغضب وقد اشرنا سابقا الى ان كل واحد من هذه المحسوسات ملائم
للنفس بوجه من الوجوه وليس يلزم ان يكون كل محسوس ملائما للالة
المنفعلة به والملائم للنفس الناطقة من جهة قوتها النظرية ادراك
المعقولات بان يمكن النفس من تصوره قدر ما يمكن ان يتبين من الحق
الاول تعالى فانه ادرك على ما هو عليه اذ لا اكتناه بذاته غير ممكن ولا
يمكن للممكن مشاهدة ذاته تعالى الا من وراء حجاب اي حجب حتى المعلول
الاول فهو ايضا لا يشاهده ذاته الا بواسطة مشاهدة نفس ذاته
فيكون شهود الحق يحجب شهود ذاته وهذا الاسنا في [illegible] الدعوة
فانه يحصل بترك الالتفات الى الذات والاشتغال بكلية الذات الى الحق
الاول وترك الالتفات الى الذات لا يستلزم نفي العلم بها مطلقا كما
ان العالم من المبادي لا يلتفت الى السافل ولكن يعلمه والحاصل ان كل
قوة مدركة للحق الاول بقدر ما يسع ذاتها من نيله ويحسبه غير الحق الاحد

تصوره وتعقله فلا حجاب بعد تشهد الحق حين التجرد عن العلايق الا قصور
المدرك ذاته ونقص وحط الموجودات عن كمال الحق وجماله لدرجته في الوجود
فالحجب بعدد مراتب النقص فيها الاعدام لكن لا يشعر للنفوس والعقول الا
بجمالها لانها لا يتنقص لها وبما لا يكون موجودا بالنسبة الى الكمالات بما لا يشعر
العقول الفعالة لم تتصل بها في وجودها بها عن رتبة الاول درجة وجود
واثر واجب الوجود لذاته في جميع جهاته اي كل ما ليس في جهته ويليق
بجناب ربوبيته يكون حاصلا له من جهة ذاته بلا جهة امكانية في ذاته
بريء عن النقايص والشرور والافات فان منبعها الامكانات والقوى
والامكان ينافي الوجوب منبع لفيضان الخير على الوجه الاصوب في نظام
الوجود بحيث لا ينقص ما هو على الاصوب مما قد فاض عنه من النظام ثم
ادراك ما يترتب بعد بعض العقول المجردة والنفوس الفلكية والاجرام السماوية
من الافلاك والكواكب الكائنات العنصرية من البسائط والمركبات
حتى يصير النفس بحيث يرتسم فيها صور جميع الموجودات من الواجب والممكن
على الترتيب الذي هو لها بحسب الواقع فيكون عالما عقليا مضاهيا
للعالم الخارجي كله وانت تعلم ان العالم عالم بصورته لا بمادته قال
الشيخ لا يمكنني ان انص على المبلغ الذي بسببه يصير الانسان سعيدا في العلم
وعلى الحد الذي يقع في مثله الشقاوة العملية ولكنه في كتاب المبلغ ايضا
اكتفى بالكلام المعطى للمنافرات وفي كتاب الشفاء نعم على سبيل التقريب
ان يتصور النفس المبادي المفارقة تصورا حقيقيا ويصدق بها تصديقا
يقينيا لوجودها عنده بالبرهان ويعرف العلل الغائية للامور
الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى ويتقرر عندها
هيئة الكل ونسب اجزائه بعضها الى بعض والنظام الاخذ من المبدا
الاول الى اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصور العناية
وكيفيتها ويتحقق ان الذات المتقدمة للكل اي وجود يخصها واية وحدة

تحصیلاتهما کیف یعرف حتى لا یلحقهما انکدر و تغیر بوجه من الوجوه و کیف
ترتیب نسبة الموجودات الیهما انتهى اما الملایم لهما من جهة القوة العملیة
فهو ان تتسلط على سائر القوى البدنیة و یحصل للنفس هیئة استعلائیة
قهریة على البدن و قواه فان انفعالها عن القوى البدنیة او تأثرها عنها من
تعلقاتها بها او احتجابها عن الحق و اشتغالها بها علیها و عدم انقیادها
لها من سعادتها و قربها منه و مادام في البدن لم یکن بد من استعمالها
في مباشرتها فلیستعملها بقدر الضرورة و الاحتیاج و لیسلك بها
سلوك التوسط بان لا یکون فاجرا و لا خامدا في القوة الشهویة بل عفیفا
فان العفة توسط الشهوة و لا یکون ایضا متهورا و لا جبانا بل شجاعا
بحسب القوة الغضبیة فان الشجاعة توسط التهور و الجبانة و کذلك
لها حکمة في المعیشة و حسن التدبیر في نفسه و فیما بینه و بین غیره
سواء کان اهل منزلها او اهل بلدها في المعاملات الشرعیة او في
السیاسات الملکیة ان کان لها رتبة في السیاسة و هذه الحکمة توسط
في تدبیر نفسه و غیره دون الجربزة و البلاهة و هي غیر الحکمة التي هي علم
بحقایق الامور فانها کلما کانت اشد افراطا کانت احسن بخلاف هذه
و هذه الخصال الثلث هي التي تسمى عدالة فالعدالة من الاخلاق المرکبة
و من اتصف بها و کان حکیما بالحکمة النظریة التي هي العلم بحقایق
الاشیاء فقد کمل القوتین النظریة و العملیة للنفس فاذا ادرکت کمالاتها
العلمیة و العملیة من حیث انها کمالاتها من غیر عائق کانت لذتها فوق
العایق لمدى التذذ بها لا محة و هذا الادراك على وجه التمام حاصل
لها بعد الموت و انما قلنا ان هذا الادراك حاصل لها بعد الموت لان
النفس بعد تحصیل المعقولات و صیرورتها عقلا بالفعل بتکرار ادراکها
و حصولها لها حتى یصیر ملکة لا یحتاج النفس في تحصیلها الى تجشم کسب
جدید بل بتوجهها الى العقل الفعال و اتصالها به و قد حصل لها ملکة

الاتصال

حاصلة
الاتصال لا تحتاج في تعقلاتها الى الالة الجسمانیة فیکون تعقلاتها
بعد الموت و فناء الالات البدنیة فقد ذکرنا ان المعقولات اذا ادرکت
بسبب شدة الشوق الدراکة و زوال المانع عن الادراك تقلب مشاهدة
فیکون اللذة للنفس بسبب ادراك المعقولات تعقلیة على الوجه الاکمل
حاصلة بعد الموت و عدم حصولها اي عدم حصول اللذة بالتعقلات
المحضة حال تعلق النفس بالبدن و قواه المادیة انما کان لقیام المانع
من الادراك التام الذي هو سبب اللذة او عینها و هو التعلقات البدنیة
و العلایق الجسمانیة فان القدر الذي تنال النفس من البهجة بالمشاهدة
یخفى علیها حین التشغل بالبدن لمانع المشاهدة فان البهجة تابعة
للمشاهدة بل عینها فحیث یخفى قدر المشاهدة یخفى قدر اللذة و البهجة
کقوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعین و ما یجد النفس
حال الادراك عند اعتدال البهیمات و استیضاح المطلوبات فالذي
بلذة الادراك العالیة هي بل هو شيء قلیل و شوب من اللذة العقلیة
نسبة الیها کنسبة الالتذاذ الحسي بوصول رائحة المذوقات اللذیذة
الطعم الى الالتذاذ بطعمها و مع هذا کثیرا ما یکون الانسان متفکرا
في امر یهمه من المعقولات و عرض له امر شهوي عظیم في بابه و خیر بین
الظفر بمستلذ بالشهوة انه کان کبیر النفس فالعقلة التي تنالها النفس
من اللذة بسبب المشاهدة و ان کان خافیا له في هذه الدار الدنیاویة
لکنه من المعلوم انها اقوى ان احسن هذه النشأة استوضحنا تبرؤ من غیرها
مثلکه و کیف یجرها له لکان بعینها و بین هذه الامور مناسبة شدیدة لو
بقیلها من البهجة و السعادة عند الفراغ من البدن فلذا یعتد بتروح خصوصا
اذا لم یلتبس في النشأة الدنیا و ترغب معرفة الله و حق اصل المقربین فاذا
انفصلت عن البدن و کانت متنبهة بالکمالات عارفة بمعشوقها
الحقیقي على وجه الیقین قد ارتفع العایق البدني و الحجاب الذي کان حاجبا صاد

لها ببيعها النعت اللذة العظيمة دفعة ويكون تلك اللذة والبهجة فوق
اللذات الحسية والحيوانية بوجه لا يناسبها لانها لذة تحصل للجواهر
الحية المحضة عند تنبهها الطبيعية وهي اجل من كل لذة واشرف وذا التفاوت
في اللذة قد يكون بحسب شرف القوة وخستها وقد يكون بحسب مقدار
الادراك فالادراك القوى لذته قوية والضعيف ضعيفة وقد يكون
بحسب المدرك فكل ما هو اكمل والى الكمال المطلق اقرب كانت اللذة به
اقوى فاذا كان كذلك فكيف يقاس اللذة الحسية مع خسة الحواس
ونقص المحسوسات لكونها اعراضا مادية ونقص الادراكات وشوبها
لانها لا تقدر على تخليص مدركاتها عما يشوبها من الملابس الى ما ينال
العقل من اللذة عند مشاهدة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال
المطلق لا يشوبه نقصان وما يليه من الملائكة المقربين والذوات
المقدسين هذا من جهة المدرك واما من جهة المدرك فان القوة
العقلية قد علمت انها غير موجودة في مادة فهي اذن بعيدة عن التغير
والدثور والهلاك لانها اقدم الموجودات نسبة الى واجب الوجود بذاته
بخلاف القوى المدركة الحسية فانها مادية ضعيفة الوجود تؤول الى
وهن وفتور ثم الى زوال وبطلان واما من جهة الادراك فان القوة
العقلية تدرك المعاني برية عما سواها كما اشرنا اليه والقوة الحسية
تدرك كل معنى تدركه مشوبا بغيره من الغواشي والعوارض ولا تقدر
على ادراك حقائق الاشياء وبواطنها بل تدرك الظواهر بحيث يحتمل
التغير والعقل يدرك جواهر الاشياء وظواهرها بحيث لا يحتمل التغير
هداية يريد ان يثبت في هذه الهداية الالم العقلي فيقول اولا انه
ادراك المنافي من حيث هو مناف فالمنافي للشيء ما يقابل ما يلائمه و
فائدة قيد الحيثية وساير ما يتعلق بتفسير الالم يعلم بالمقايسة الى ما
ذكرنا في تفسير اللذة ثم قال والمنافي للنفس الناطقة من جهة القوة النظرية لها

انما هو الهيئة المضادة للكمال من الاعتقادات المنافية للحق ومن جهة
القوة العملية لها الاخلاق المذمومة والهيئات الانقيادية وخضوعها
للماديات المنافية للسعادات فالنفس اذا فارقت البدن وتمكنت
فيها الهيئات المضادة للكمال الحقيقي من الجهل المركب والطاعة للشهوات
فيعرض لها الالم العقلي فانما لم يحصل لها ذلك الالم قبل الموت لاشتغالها
بتدبير البدن وانغماسها في ظلمات الطبيعة وتغشيها بغشاوة
الهيولى فانساها الملكات العلائق والعوائق ذاتها وما يختص بها من
الكمالات ومثلها الحقيقي كما تشتهي الامراض الالتذاذ بالحلو ويميل
الى المكروهات في الحقيقة ويفرح بها كما يميل المريض الى اكل الطين و
يتلذذ به بسبب الحالة الغيرية كما اشرنا اليه سابقا كالخدر المزيل الذوق
الحادثة للمادة نفورا او لطلوع ولا فاذا فارقت البدن وصفت
ادراكها الاجل وذلك لما يعرض لها حينئذ من الالم بفقدان ما
يقتضيه كمالها الجوهري الكفاية ما يحصل من اللذة العقلية التي ذكرنا عظم لها
فيكون ذلك شقاوة وعقوبة لا يوازيها في الشدة تفريق الاتصال
بالنار وتجميد البدن بالزمهرير فذلك انما يكون لنفس اكتسبت
الشوق الى كمالها وجزمت بان كمال النفس بتصور المعقولات وحصول هيئة
الكل دون الغافلين من العوام والنساء والصبيان **هداية** قد علمت
ان كمال النفس الناطقة بحسب جزئها النظري ان يحصل لها تصورات
حقائق الاشياء والتصديقات اليقينية بوجودها واحوالها وهو
كمالها الباقي معها وبحسب جزئها العملي التجرد التام من البدن وقواه
فالنفس الناطقة باعتبار جزئها النظري لا يخلو من ان يكون كاملة
او ناقصة وعلى التقدير لا يخلو من ان يكون لها الى الكمال شوق ام لا و
باعتبار جزئها العملي لا يخلو من ان يكون نقية عن الهيئات البدنية
ام لا واذا اعتبر كل من حاليها العملية الى كل من الحالات الثلث النظرية

النفس كل منهما الى قسمين وهما تلك الحالة مع نقاء النفس عن الهيئات
الملكوتية او لا معه فالمصنف ورد في هذه الهداية الحالة الاولى بقسميها
وبيان مرتبة النفس مع كل قسم من مراتب السعادة والشقاوة فقال
النفس الكاملة بالتصورات الحقة وبالاعتقادات البرهانية اذا
فارقت البدن وحصل لها مع ذلك الكمال العملي التنزه عن العلائق
الجسمانية والهيئات الردية الظلمانية اتصلت بالعالم القدسي وانتظمت
مع الملائكة المقربين في حضرة جلال رب العالمين في مقعد صدق عند
مليك مقتدر لا كما عدا السلاطين والمرتقين عند ملوك الدنيا ولا كما
فحصل لها من انواع اللقاء وسائر اللذات العقلية ما لا عين رأت ولا اذن
سمعت ولا خطر على قلب بشر فان فارقته ولم يحصل لها التنزه عن العلائق
الجسمانية والتبري عن العوائق البدنية بل بقي فيها الهيئات البدنية
وتعلق بها الميل الى اللذات والشهوات الحسية تصير بسبب تلك
الهيئات محجوبة عن الاتصال بالسعادة وبقي مشتاقة الى مشتهياتها الحسية
ولم تجد اليها سبيلا لفقدها الالات فتتأذى بها اذى عظيما لكن ليس
هذا الامر لازما لها بل امر عارض لها فيزول الالم الذي كان لاجله ويحصل
لها اللذة بالمعارف التي اكتسبتها وتنخرط في سلك المقربين وذلك بعد
زوال تلك الهيئات ومدة بقاء هذا الالم تختلف طولا وقصرا بحسب كثرة
تلك الهيئات كثرة وقلة وبحسب كيفية رسوخ الهيئة قوة وضعفا
هداية اورد في هذه الهداية الحالة الثانية وهي خلو النفس عن
الكمال العلمي مع شوقها اليه على سبيل الاجمال من غير تفصيل لها الى
قسميها وبين مرتبة النفس مع هذه الحالة فقال النفوس الناطقة
الساذجة اي الخالية عن الكمال اذا ظهر لها اتفاقا ان من شانها ادراك
الحقائق وكسب المجهول من المعلوم اي بسبب ما يسنح لها من كسب المجهول
من المعلوم بطريق النظر في الامور الجزئية لزم لها من هذا الكسب شوق الى

الكمال

الكمال اذ تحقق لها ميزانها لو اشتغلت بتحصيل المعارف الحقيقية و
العلوم اليقينية يتميز عن كل جاهل غيرها ما لا نهاية لها فضيلة وكمال و
ان الجهل رذيلة ونقصان لحصلت لها تلك المعارف والعلوم وحصل
لها شوق وميلان ذاتي الى الكمال لكن هذا الشوق قد يخج فيها شوق
لا يظهر لها ظهورا تاما في الحيوة الدنيا لكثرة اشتغالها بما يلهيها
عن هذا الشوق من التعلقات البدنية والشهوات الدنية كما في قوله
تعالى الهيكم التكاثر حتى زرتم المقابر فاذا فارقت البدن و
انكشف لها شوقها الذاتي الى الكمال وليس معها سبب لكمال لفقد
الالات والقوى بسبب الموت يعرض لها من اجل ذلك اي الشوق الى
الكمال مع عدمه وعدم القدرة على تحصيل الالم العظيم وخصوصا
اذا كانت معها بعض الهيئات الردية لان هؤلاء اما مقصرون عن
السعي ومتكاسلون عن اكتساب الكمال الانسي واما معاندون جاحدون
للحق متعصبون لاراء فاسدة مضادة للاراء الحقيقية والنفوس العنيدة
التي صرفت قواها في غير ما خلقت لاجله وكفرت بانعم الله فثبت
فيها علوم باطلة وعقائد فاسدة ورسخ فيها ملكات غير ملكية وهيئات
مضادة للكمال فهم اسوء حالا واكثر وبالا واردا مالا اذ قد تمكنت
فيها نار شوقها ما فاتها وكانت عديمة الوسيلة الى مبتغاها
متمكنة في كرب سعير الاشواق محرقة بنار الم الفراق وهو الم
النار الروحانية الموقدة التي تطلع اي تظهر وتعلو على الافئدة
والعذاب الاكبر الذي قدم عليه من دونه العذاب الادنى واعلم
ان حرارة هذه النار الدنياوية تابعة لصورتها النوعية كما
تحققت من قبل وقد حققنا في غير هذا الشرح ان لكل نوع جسماني
فردا روحانيا مستورا في عالم الامر فالنار الجسمانية شرر من نار قهر الله
المعنوية بعد تنزلها في مراتب كثيرة كتنزلها في مرتبة النفس صورة

وكان بها الكمال الممكن لنوعها
واذا لم تنقطت وتنبهت بان
من شانها الاتصاف بتلك المعارف
والعلوم صح

العقب اذ ربما المؤثر سورة العقب فى احراق الاخلاط مع رطوبتها
ما لا يؤثر النار فى الحطب ومن هذا يعلم ان كل مسخن لا يجب ان يكون
حارا فاذا كانت النار الجسمانية اثرا للنار الروحانية فلا جرم ان
ايلام تلك اشد وادوم من ايلام هذه وكيف وكل قوة جسمانية
متناهية التاثير كما مر وهذا معنى ما ورد ان النار غسلت بالماء
سبعين مرة ثم انزلت الى الدنيا ليمكن الاستمتاع بها فانا لا نريد بالنار
هذا الصفاء والاشراق والتلالؤ واللمعان فان ذلك كله يسلب
من النار الحقيقية وانما تثبت لهذه النيران لانها ليست بنار
محضة بل فيها نار ونور واما النار المحضة فتمامها انها محرقة موذية
قطاعة نزاعة وهذا المحسوس من النار ليس محرقا حقيقة والذى
يباشر الاحراق والتفريق حقا وحقيقة هى نار الهيئة منزهة عن هذه
الحواس خارجة عن الفكر والقياس وهى النار الكبرى المطلعة على
الافئدة والنفوس المرتبطة بنوع من الارتباط بهذا المحسوس **هداية**
اللذات نذكر فى هذه الهداية الحالة الثالثة وهى خلو النفس عن
الكمال وعن الشوق اليه وقسمها الى القسمين من جهة هيئة عملها
مبينا ما لها مع كل منهما من المرتبة فنقول النفوس الساذجة التى لم تكتسب
العلم بحقائق الاشياء والشرف بالتجرد عن العالم الادنى اذا فارقت
البدن غير مشتاقة الى الكمال ولا مكتسبة شوقا الى تحصيله بالبرهان
لعدم حدوث راى فيها وكانت خالية عن ما يولمها من الهيئات البدنية
والاخلاق الردية حصل لها النجاة من العذاب والخلاص من الالم
لخلوصها من الم الشوق وعذاب الهيئة المضادة للكمال فلها حالة
خالية عن اللذة والالم والحزن لها لذة ضعيفة كما مال اليه الشيخ
فى الشفاء لان الرحمة واسعة ينالها كل شىء ما لم يوجد فيه هيئة مانعة
للرحمة فكانت البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء اى ناقصة

اى النفس

اى النفس الذى يحصل منه مجرد الشوق دون ان يبعث صاحبها الى تحصيل
الكمال واما اذا لم يكن لها ليس عن الهيئات البدنية الردية وليس عندها
هيئة غير ذلك ولا معنى من المعانى العقلية فيتالم بفقدان البدن
ومقتضياته لانه لا يتخيل التعلق بالبدن ومشتهياته سواء بقيت موجودة او
حصول المشتاق اليه لفقد الات تحصيله وبقى فى كمد الهيولى مقيدة
قبل اتصال العلائق البدنية مغلولة باغلال الهيئات الردية فيكونون فى
غصة وعذاب اليم كالكفرة الجحدة الفسقة لكنهم لعدم جحودهم وانكارهم
الحق ليس عذابهم دائما بل يزول بزوال تلك الهيئات شيئا فشيئا
ولا باس بان يفصل حال الناس فى مالهم ويقسمها تقسيما اقرب الى مقام
من الذى ذكره المصنف لاشتماله على بعض الرموز القرآنية فنقول ان الناس
بحسب العاقبة ثلاثة اقسام لانهم اما سعداء وهم اصحاب اليمين واما
اشقياء وهم اصحاب الشمال واما السابقون المقربون قال الله تعالى
وكنتم ازواجا ثلاثة الآية واصحاب الشمال المطرودون الذين حق
عليهم القول فى القضاء السابق وهم اهل الظلمة والحجاب الكلى المختوم على
قلوبهم ان لا يحل فيها اثر الله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس
لهم قلوب لا يفقهون بها الآية وفى الحديث الالهى الربانى هؤلاء خلقتهم
للنار ولا ابالى واما المتوسطون الذين كانوا مستعدين بحسب الفطرة قابلين
للنور فى اصل النشأة لكن احتجبت قلوبهم بالرين المستفاد من اكتساب
الرذائل وارتكاب المعاصى ومباشرة الاعمال البهيمية والسبعية الظلماء
اوطارهم الشهوية والغضبية ومزاولة المكائد الشيطانية بنفوسهم
الوهمية الجربزية حتى رسخت الهيئات الفاسقة والملكات المظلمة فى
نفوسهم و... ارتكمت على افئدتهم فبقوا شاكين حيارى فى الضلالة
تائهين فى الغواية قد حبطت اعمالهم وانتكست رؤوسهم فهم اشد عذابا
فى اول الانتقال لشدة استعدادهم لكمالهم والفريقان هم اهل الدنيا

يوما الثم في الآخرة من نصيب اما الاول فلعدم استعدادهم لنيل الشوق
الى الهداية واما الثاني فلزوال استعدادهم ورسوخهم وطبعهم لفساد
اعتقادهم فهم اهل الخلود في النار الا ما شاء الله واصحاب اليمين
اما اهل الفضل والثواب الذين امنوا وعملوا الصالحات للجنة
ناجين لها راضين بما فوجدوا ما عملوا حاضرا ولكل درجات مما
عملوا ومنهم اهل الرحمة الباقون على سلامة نفوسهم وصفاء قلوبهم المترقون
درجات الجنة على حسب حسناتهم واستعداداتهم من فضل ربهم لا على حسب
كما انهم من ميراث اعمالهم واما اهل العفو الذين خلطوا عملا صالحا واخر
سيئا وهم قسمان المعفو عنهم لسلامة اعتقادهم وعدم رسوخ سيئاتهم
لعدم مزاولتهم اياها ومباشرة القوى العملية فيها او لمكان توبتهم
عنها او لاطلاع على قبح ما فعلوا انهما بحسب الايمان والاعتقاد الصحيح
لاجل استعمال القوة النظرية التفكر في عواقب الامور فاولئك يبدل
الله سيئاتهم حسنات والمعذبون حينا بحسب ما رسخ فيهم من المعاصي
حتى خلصوا عن درن ما كسبوا ونجوا وهم اهل العدل والعقاب والذين
ظلموا انفسهم لا يصيبهم سيئات ما عملوا لكن رحمته تتداركهم لعدم
التجوز والطغيان وهؤلاء هم اهل الآخرة والسابقون اما محبون واما
محبوبون فالمحبون هم الذين جاهدوا في الله حق جهاده وانابوا
اليه رجوعا ابانه فهداهم سبله بتكميل القوتين لهم في العلم والعمل بالاتصاف
بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات والمحبوبون هم اهل العناية الازلية
الذين اجتباهم وهداهم الى صراط مستقيم والصنفان هما اهل الله و
خاصته لانهم هم المستعدون الذين بقوا على فطرتهم الاصلية واجتنبوا
رين الشرك والشك لصفاء قلوبهم وزكاء نفوسهم ونقاء نورهم الفطري
فلم ينقضوا عهد الله والفرق بينهما ان المحبوب محتاج الى هداية الله
بعد الجذب والوصول لتكميل ذاته وسلوكه في الله كقوله تعالى لحبيبه

كذلك

كذلك لنثبت به فؤادك وقوله وكلا نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت
به فؤادك والمحب محتاج الى الهداية والتوفيق بسلوك سبيل الله
قبل الوصول وسلوكه في الله بعد الوصول فقد علم ان مدار الشقاوة
التي توجب الهلاك السرمدي على ضرب من الجهل وهو المركب الراسخ وضرب
من الشرارة وهو المضاد للملكة الفاضلة لا الجهل البسيط والاخلاق
الخالية عن غايتي الشرف والشرارة فان شقاوتهما منقطعة بل ربما
لا يقتضي الشقاوة بل الخلو عن الكمال مع سعادة ناقصة وتفصيل ذلك
ان فوات كمالات النفس اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي
كوجود الامر المضادة للكمالات وهي اما راسخة او غير راسخة وكل واحد
من الاقسام الثلاثة اما ان يكون بحسب القوة النظرية او القوة العملية
فيصير ستة فالذي بحسب نقصان الغريزة في القوتين معا فهو غير متحير بعد
الموت ولا عذاب بسببه اصلا والذي بسبب مضاد راسخ في القوة النظرية
كالجهل المركب الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه فغير متحير ايضا لكن
عذابه دائم واما الثلاثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات
العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات
الرديئة المستحكمة وغير المستحكمة فيزول بعد الموت اما لعدم رسوخها او
لكونها هيئات مستفادة من الافعال والامر حينئذ فيزول بزوالها لكنها
تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطئه فيختلف العذاب
بها في الكم والكيف بحسب الاختلافين وهذا اذا عرفت النفس ان لها
كمالا وانيا اما لاكتسابها ما ينافي الكمال او لاشتغالها بما يصرفها
عن اكتساب الكمال او لتكاسلها في اقتناء الكمال وعدم اشتغالها بشيء
من العلوم واما النفوس السليمة الخالية عن الكمال وعما يضاده وعن
الشوق الى الكمال فتنعم في سعة من رحمة الله تعالى لسعادة تليق بها
غير تامة المرتبة ما تتأذى بل الاشقياء الا انه ذهب بعض الحكماء الى انه لا يجوز

ان يكون معطلة عن الادراك فلا بد ان يتعلق باجسام اخر لما انها لا تنفك
الا بالكمالات جسمانية ولم ينقطع علاقتهم عن الاجسام وح اما ان يصير
مبادى صورها او يكون نفوسا لها اسواء كان فى نشاة اخروية كما يقول
اهل الشريعة الجنة او فى هذه النشاة الدنياوية كما يقوله اهل التناسخ
واما ان لا تصير كذلك وهذا هو الذى مال اليه الشيخان ابو نصر و
ابو على من انها تتعلق باجرام سماوية لا على ان يكون نفوسا لها وبرم
لا امور هما بل على ان يستعملها لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التى كانت معتقدة
عندها وفى وهمها فتشاهد الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلتها قال
بعضهم ويجوز ان يكون الجرم الذى تتعلق هى به متولدا من الهوا والادخنة
غير منخرق فيحصل لهم به سعادة وهمية وكذلك لبعض الاشقياء شقاوة
وهمية قال صاحب التلويحات لا امثل له اذ ما هو فى الهوا لا يبقى فيه
اعتدال الا ان يقرب من النار فيحيله بسرعة الى جوهرها وان كان دونه فى الهوا
فاما ان يتحلل بحرارته او يكاثف غير ذلك فيبرد ولبس فيجرم ومحيط يغلب عليه
اليبس ليحفظ عن التبدد ويمنع غيره عن مزاحمته ويتعين فيه محل التخيل
متشكلا به ولا بد من جوهر يابس ليحفظ فيه الصور ورطب ليقبل ليكن
هذا آخر ما تيسر لنا فى شرح هذا الكتاب بسعى ملهم الصواب عند
تلاطم امواج الهموم وتراكم افواج الغموم وخلو الديار عمن يعرف قدر
غوامض الاسرار وعلوم الابرار سيما فى هذا الزمان الذى انطفت
فيه انوار الحكمة وانطمست فيه اسرار المعرفة وقد ابتلينا بجماعة يرون
التعمق فى الامور الالهية بدعة ومخالفة او ضاع جماهير الخلق ضلالة
هذا مع ما اعترانا من العجز والقصور وانشاب معظم القوى الى الخلل
والفتور والملتمس ممن جبلت طبيعته على الانصاف واجتنبت العزيزة
عن الجور والاعتساف ان ينظر فيه بعين الانصاف فان ظفر لفساد يسد
الخلل بعد التامل والاستكشاف وان اذا عثر منى على سهو ان يتبرى بذيل العفو
وعفو

وعفوا فان الخطا مغترف وبالقصور والعجز معترف وذلك لقلة البضاعة
وقصور الباع فى الصناعة ومع هذا فقد جاء هذا الشرح بحمد الله كاملا
لا عوج فيه ولا اضطراب ولا ارتياب يعتريه قريبا من الافهام فى غاية
علوه رفيعا عاليا فى المقام مع غاية دنوه مشتملا على تصرفات غريبة لطيفة
وتصرفات مليحة شريفة يعد النفس ملكة لاستخراج المسائل المعضلة و
يعد الذهن اطلاعا على المباحث المشكلة على انى لا ازعم انى قد بلغت
الغاية فيما اوردته كلا فان وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت ومعارف الحق
لا تتقيد بما علمت فان الحق اوسع من ان يحيط به عقل وحد واعظم من
ان يحصره عقد دون عقد والله اعلم بالصواب الملهم لاولى الالباب
وهذا سودة الفقير الى الله الغنى ابن جلال الدين محمد محمد المشتهر بمير الكاشى
فى سنة خمس وعشرين بعد الف من الهجرة النبوية المصطفوية
وقد اتفق الفراغ من تسويده على يدى العبد الفقير المحتاج الى رحمة
الملك الغفار ابن محمد يوسف شاه على افتادى فى يوم
الخميس الذى هو الثالث من العشر الاخر من الشهر
الحادى عشر من الثالث من العشر الاول
المائة الثامنة من الالف الثانى
الهجرة النبوية المصطفوية
عليه وآله الف التحية
[illegible]
[illegible]
[illegible]

٥٣٨

٥٣٧

۵۴۱

۵۴۲